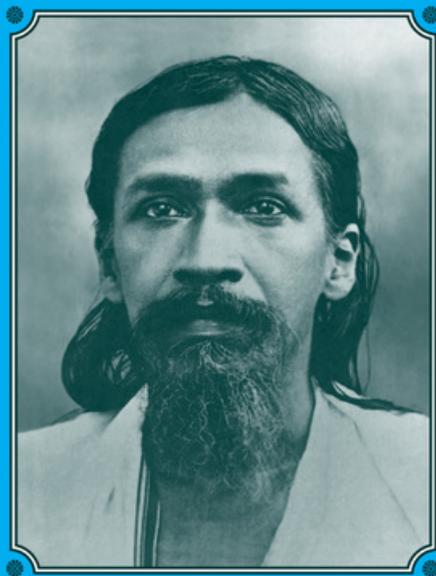


# ШРИ АУРОБИНДО



ЭССЕ О ГИТЕ

I

**Шри Ауробиндо**  
**Шри ауробиндо. Эссе о Гите – I**  
Серия «Шри Аурбиндо. Собрание сочинений», книга 11

*Текст предоставлен издательством «Адити»*  
*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=8954463](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=8954463)*  
*Шри Ауробиндо. Эссе о Гите – I: Адити; Санкт-Петербург; 2008*  
*ISBN 5-7938-0039-5*

**Аннотация**

«Махабхарата» – одно из самых известных и, вероятно, наиболее важных священных писаний Древней Индии, в состав этого эпоса входит «Бхагавад-Гита», в сжатой форме передающая суть всего произведения. Гита написана в форме диалога между царевичем Арджуной и его колесничим Кришной, являющимся Божественным Воплощением, который раскрывает царевичу великие духовные истины. Гита утверждает позитивное отношение к миру и вселенной и учит действию, основанному на духовном знании – Карма-йоге.

Шри Ауробиндо, обозначив свое отношение к этому словами «Вся жизнь – Йога», безусловно, придавал книге особое значение. Он сделал собственный перевод Гиты на английский язык и написал к ней комментарии, которые впоследствии были опубликованы под названием «Эссе о Гите». Настоящий том содержит первую часть этого произведения.

## Содержание

Предисловие	4
Биографическая справка	6
Первая серия	8
Глава I. Наша потребность в Гите	8
Глава II. Божественный Учитель	13
Глава III. Человеческий ученик	18
Глава IV. Сущность учения	23
Глава V. Курукшетра	29
Глава VI. Человек и битва жизни	34
Глава VII. Кредо арийского воина	40
Глава VIII. Санкхья и Йога	46
Глава IX. Санкхья, Йога и Веданта	54
Глава X. Йога разумной воли	61
Конец ознакомительного фрагмента.	66

# Шри Ауробиндо

## Эссе о Гите I

### Предисловие

Все великие религии имеют свои священные писания, содержащие основы духовного знания, накопленного предыдущими эпохами. Для христианства таким писанием является Библия, для ислама – Коран. В индуизме также существуют священные тексты. К ним относятся Веды и Упанишады, представляющие собой непосредственное изложение и объяснение многих фундаментальных истин мира и вселенной, а также два грандиозных эпоса – «Махабхарата» и «Рамаяна», в которых те же самые истины переданы в виде сказаний о деяниях богов и царей.

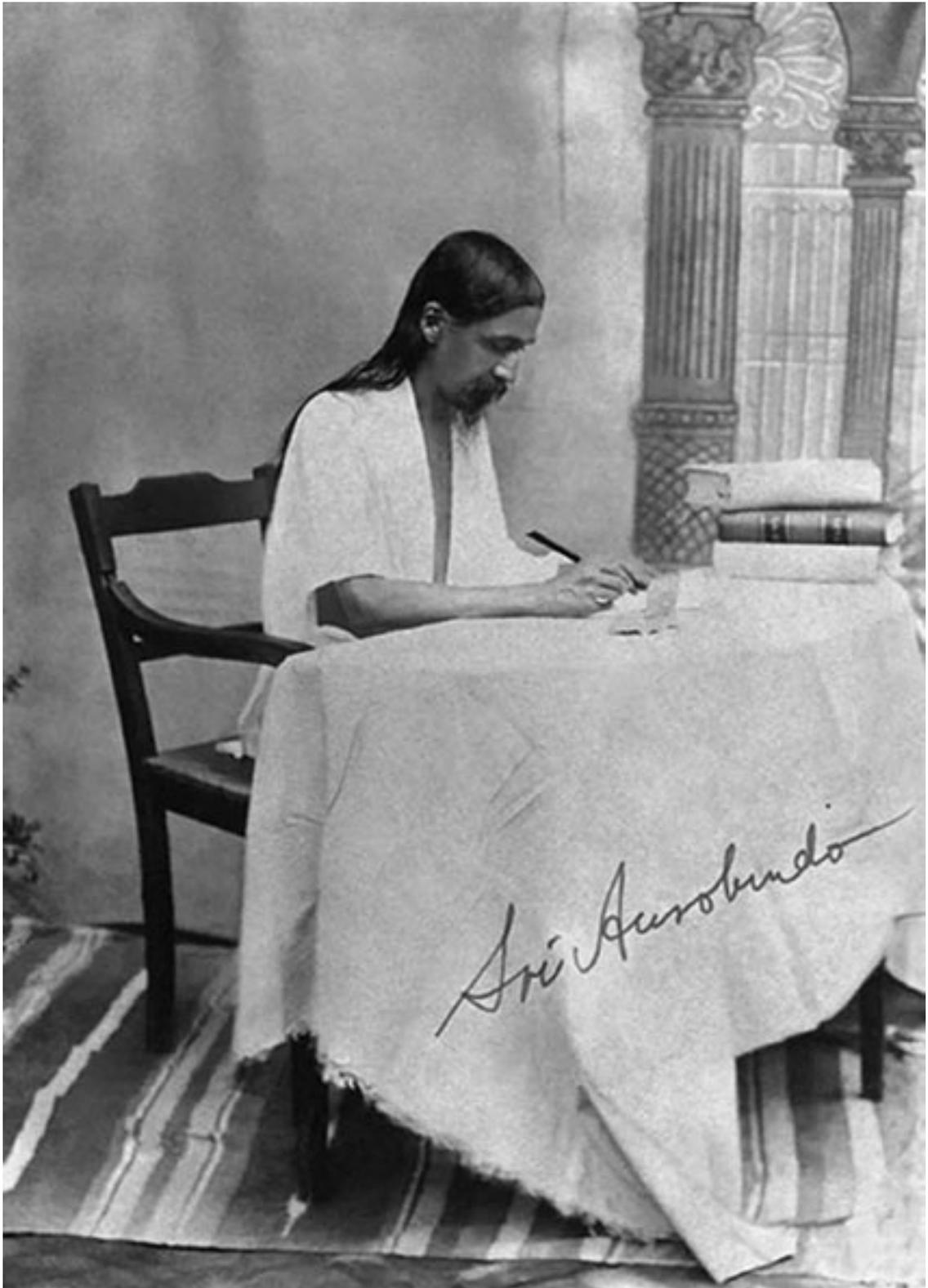
Из двух названных эпосов самым известным и, вероятно, наиболее важным представляется «Махабхарата», в состав которой входит небольшая глава «Бхагавад-Гита», в сжатой форме передающая суть всего произведения. Осмысление содержащегося в ней знания дает нам ключ к пониманию духовной мудрости народа в те далекие времена.

«Бхагавад-Гита» написана в форме диалога между царевичем Арджуной и его колесничим Кришной. Внешние обстоятельства, в которых происходит их беседа, едва ли могут быть более напряженными. Перед началом битвы, в момент между жизнью и смертью, в состоянии отчаянного душевного страдания, когда Арджуне предстоит сразиться против собственных родственников и друзей, – именно в это время он познает великие духовные откровения.

Обстоятельства вынуждают Арджуну всецело сосредоточиться на событиях своей внешней жизни, когда малейшая ошибка способна привести и его, и весь его род к гибели. В этой связи «Гита» настаивает, что, даже активно действуя в мире, можно приблизиться к высочайшей духовной реализации. Таким образом, «Гита» утверждает позитивное отношение к миру и вселенной и учит действию, основанному на духовном знании – Карма-йоге. Тем не менее, существуют интерпретации, подобные тем, что дает Шанкарачарья, которые ведут к обратному заключению, трактуют Гиту в поддержку философии иллюзионизма, рассматривающей мир как иллюзию, при этом они считают уход от жизни единственным путем к духовной реализации.

По своей сути «Бхагавад-Гита» не является философской книгой, она, скорее, представляет собой практическое руководство к действию.

Шри Ауробиндо, обозначив свое отношение к деятельности в этом мире словами «Вся жизнь – Йога», безусловно, придавал этой книге особое значение. Он сделал собственный перевод «Гиты» на английский язык и написал к ней комментарии, которые впоследствии были собраны и опубликованы под названием «Эссе о Гите».



**Шри Ауробиндо, Пондичери, 1915—1918 г.**

## Биографическая справка

Шри Ауробиндо – выдающийся мыслитель, общественный и политический деятель, поэт-провидец, йогин – родился в Калькутте 15 августа 1872 г. в семье доктора Гхоша, происходившего из знатного рода воинов-кшатриев. С семилетнего возраста обучался в Англии – сначала в школе Св. Павла в Лондоне, а затем в Королевском колледже в Кембридже, специализируясь в изучении классической и современной западной литературы. С ранних лет он проявил выдающиеся способности в латыни и греческом, а также в стихосложении.

В 1893 г. в возрасте 21 года Шри Ауробиндо возвращается в Индию. В течение последующих 13 лет он занимает различные посты в администрации города Бароды, преподает английскую и французскую литературу в местном университете, а в 1906 г. переезжает в Калькутту, где становится ректором Национального колледжа. Кроме того, в эти годы он включается в активную политическую борьбу за независимость Индии. Издававшийся им журнал «Банде Матарам» стал могучим голосом освободительного движения, впервые выдвинув идеал полной независимости страны, а также сформулировав конкретные методы его достижения. Одновременно он продолжает свое поэтическое творчество, а также погружается в изучение культурного и духовного наследия Индии, овладевает санскритом и другими ее языками и начинает постигать ее древние священные писания. Осознав подлинное могущество и ценность духовных открытий, давших жизнь всей ее богатейшей многовековой культуре, он в 1904 г. решает ступить на путь йоги, стремясь использовать духовную силу для освобождения своей родины.

В 1908 г. Шри Ауробиндо был арестован по подозрению в организации покушения на одного из чиновников британского колониального правительства и оказался в тюрьме по обвинению, грозившему ему смертной казнью, однако по окончании следствия, длившегося целый год, был полностью оправдан и освобожден.

Этот год стал для него «университетом йоги»: он достиг фундаментальных духовных реализаций и осознал, что его цель не ограничивается освобождением Индии от иноземного господства, но состоит в революционном преобразовании всей природы мироздания, в победе над неведением, ложью, страданием и смертью.

В 1910 г., повинувшись внутреннему голосу, он оставляет «внешнюю» революционную работу и удаляется в Пондичери, французскую колонию на юге Индии, чтобы продолжить интенсивные занятия йогой. На собственном опыте реализовав высшие духовные достижения прошлого, Шри Ауробиндо смог превзойти их и осознал, что окончательной и закономерной целью духовных поисков является полная трансформация человека, вплоть до физического уровня, и воплощение на земле «жизни божественной». Достижению этой цели он и посвятил себя, разработав для этого свою Интегральную Йогу.

С 1914 по 1921 г. он издает ежемесячное философское обозрение «Арья», где публикует свои главные труды, в которых подробно рассматривает основные сферы человеческого бытия в свете высшего Знания, обретенного в результате практики йоги, раскрывает истинный смысл древних писаний – Вед, Упанишад, Бхагавадгиты, значение и роль индийской культуры, исследует проблемы развития общества, эволюцию поэзии и поэтического творчества.

Шри Ауробиндо оставил физическое тело 5 декабря 1950 г. Его литературное наследие насчитывает 35 томов, среди которых мировоззренческие труды, обширная переписка с учениками, множество стихов, пьес и грандиозная эпическая поэма «Савитри», которую он создавал в течение последних тридцати пяти лет жизни и которая явилась действенным воплощением его многогранного духовного опыта.

В центре уникального мировоззрения Шри Ауробиндо – утверждение о том, что мировая эволюция есть постепенное самопроявление, самообнаружение Божества, скрыто пребывающего в Природе в результате предшествующей инволюции. Поэтапно восходя от камня к растению, от растения к животному и от животного к человеку, эволюция не останавливается на человеке, но, реализуя свою внутреннюю истину, тайную Божественность, устремляется дальше, к созданию более совершенного, «божественного» вида, который будет превосходить человека в гораздо большей мере, чем тот превосходит животное. Человек – лишь переходное ментальное существо, чье призвание – достичь более высокого, «супраментального», уровня сознания, Сознания-Истины, и низвести его в мир, преобразив все свое существо и всю жизнь в непосредственное выражение Истины.

Всю свою жизнь Шри Ауробиндо посвятил утверждению в нашем мире этого супраментального сознания, реализация которого должна привести к созданию на земле мира истины, гармонии и справедливости, предвещенного пророками всех времен и народов.

## Первая серия

### Глава I. Наша потребность в Гите

Мир изобилует Писаниями священными и профаническими, религиозными и философскими учениями, сектами, школами и системами. Многие умы, обладающие незрелым знанием или вовсе таковым не обладающие, тянутся к ним с исключительной страстью и утверждают, что только та или иная книга есть вечное Слово Божье, а все прочие суть либо обман, либо, в лучшем случае, несовершенны, что только то или иное философское учение – это последнее слово рассуждающего интеллекта, а другие системы либо ошибочны, либо их спасает та частично содержащаяся в них истина, которая связывает их с единственным истинным философским культом. Даже открытия естествознания возведены в ранг символа веры, и от ее имени религия и духовность предаются анафеме как невежество и суеверие, а философия – как мишура и вздор. И даже мудрецы часто позволяли втянуть себя в процесс этих нетерпимых исключений и напрасных пререканий, введенные в заблуждение неким духом тьмы, который смешался с их светом и затмил его неким облаком интеллектуального эгоизма или духовной гордыни. Сейчас, кажется, человечество действительно тяготеет к тому, чтобы стать немного скромнее и мудрее; мы больше не убиваем наших собратьев во имя Божьей истины или из-за того, что их ум обучен или устроен иначе, чем наш; мы проявляем меньшую готовность проклинать и поносить нашего соседа за то, что он достаточно безнравственен и самонадеян, чтобы высказывать мнение, отличное от нашего; мы готовы даже согласиться с тем, что истина есть везде и не может быть нашей монополией; мы начинаем обращаться к другим религиозным и философским учениям в поисках истины и помощи, которые они несут, а не только затем, чтобы попирать их как ложные или критиковать в них то, что считаем ошибочным. Но мы еще склонны заявлять, что наша истина дает нам высочайшее знание, которого другие религиозные или философские учения не постигли или которое недостаточно осознали, из-за чего они рассматривают второстепенные и низшие аспекты истины вещей и могут только подготавливать менее развитые умы к высотам, которых достигли мы. И мы все еще склонны навязывать себе или другим всю священную массу книги или доктрины, которой мы восхищаемся, настаивая на том, чтобы вся она была принята как вечная истина, каждой йотой несущая свою частицу вдохновения.

При обращении к древнему Писанию, такому как Веды, Упанишады или Гита, следовательно, было бы полезным точное указание на то, в каком духе мы подходим, и на то, что именно, по нашему мнению, мы можем почерпнуть из них ценного для человечества и его будущего. Во-первых, безусловно существует Истина, единственная и вечная, которую мы ищем, в которой берут начало все прочие истины, свет которой указывает любой другой истине ее верное место, объяснение и связь с системой знания. Но именно по этой причине ее нельзя уложить в единственную четкую формулу. Непохоже, что она во всей своей полноте или во всех отношениях заключается в каком-то одном философском учении или Писании или полностью раскрывается раз и навсегда каким-то одним учителем, мыслителем, пророком или Аватаром. Не будет найдена она полностью и нами, если наш взгляд на нее требует столь нетерпимого исключения истины, являющейся основой других систем; ибо, когда мы страстно что-то отвергаем, это значит, что мы просто не можем все оценить и объяснить. Во-вторых, Истина, пусть единая и вечная, выражает себя во Времени и через человеческий ум. Следовательно, любое Писание обязательно должно содержать два элемента: один – временный, бренный, относящийся к идеям того периода и той страны, где это Писание было создано, другой – вечный и нетленный, применимый всегда и везде. Более того,

при утверждении Истины полученные ею фактическая форма, система и строй, метафизический и интеллектуальный характер, точно используемое выражение должны быть в большей мере подвержены изменениям Времени и теряют силу. Ибо человеческий интеллект постоянно изменяется; непрерывно разделяя и соединяя, он обязан все время перемещать свои границы и перестраивать синтез; он всегда уходит от старого выражения и символа к новому, а если и использует старое, то изменяет его подспудное значение, по меньшей мере, его точное содержание и связь так, что мы никогда не можем быть совершенно уверены, что понимаем такого рода древнюю книгу именно в том смысле и духе, в каком ее воспринимали современники. Что действительно имеет абсолютно постоянное значение, так это то, что помимо своей универсальности испытано, пережито и увидено при помощи видения, более высокого, чем интеллектуальное.

Я считаю, следовательно, не столь важным извлекать из Гиты ее точный подспудный метафизический смысл, как его понимали люди того времени, даже если это было бы в точности возможным. То, что это невозможно, показывает расхождение комментариев к оригиналу, которые написаны и продолжают создаваться. Ибо все они согласны в своем несогласии друг с другом, каждый находит в Гите собственную метафизическую систему и направление религиозной мысли. Даже самое усердное и бескорыстное изучение и самые блестящие теории исторического развития индийской философии не спасут нас от неизбежной ошибки. Но что мы можем действительно сделать с пользой, так это искать в Гите подлинные живые истины, которые она содержит, отдельно от их метафизической формы, извлекать из нее то, что может помочь нам или миру в целом, и облекать это в наиболее естественную и живую форму и выражение, которые мы можем найти и которые будут отвечать складу ума современного человечества и приносить пользу при удовлетворении его духовных нужд. Нет сомнения в том, что, делая такую попытку, мы можем значительно ошибаться, что бывало до нас и с более великими людьми. Причина тому – наша индивидуальность и идеи, с которыми мы живем. Но если мы погрузимся в дух этого великого Писания и, более того, если мы попытаемся жить в этом духе, мы можем быть уверены в том, что найдем в нем столько подлинной истины, сколько мы способны воспринять, так же, как найдем и духовное влияние, и действительную помощь, которые мы лично намеревались от него получить. И главным образом ради этого и были созданы Писания; остальное – академический спор или теологическая догма. Жизненно важными для человечества продолжают оставаться только те Писания, религиозные и философские учения, которые могут, таким образом, постоянно обновляться, возрождаться к жизни и чья материя вечной истины может постоянно подвергаться изменению формы и развитию во внутреннем мышлении и духовном опыте развивающегося человечества. Остальные остаются памятниками прошлого, но не обладают подлинной силой или жизненным импульсом для будущего.

В Гите содержится очень мало того, что ограничено местом или временем, а ее дух столь велик, глубок и универсален, что даже эту малость можно легко сделать универсальной без ощущения того, что учение подвергается сокращению или осквернению; скорее, выходя за пределы определенной страны или эпохи, оно выигрывает в глубине, истине и силе. Часто сама Гита действительно предполагает более широкие рамки по сравнению с теми, в которые на этом пути может быть заключена идея, сама по себе местная или ограниченная. Так, она рассматривает древнюю индийскую систему и идею жертвоприношения как взаимный обмен между богами и людьми – систему и идею, которые практически давно вышли из употребления в самой Индии и не являются больше реальными для обычного человеческого ума. Но в них мы находим настолько тонкий метафизический и символический смысл, которым наполнено слово «жертвоприношение», а концепция богов столь мало привязана к конкретной местности или мифологии и является столь совершенно космической и философской, что мы можем легко принять и то и другое за выражение практического

факта психологии и всеобщего закона Природы и, следовательно, применять к современным концепциям обмена между жизнями и этического самопожертвования и самоотдачи, чтобы расширить и углубить их и внести в них более духовный аспект и свет более глубокой и далеко идущей Истины. Точно так же идея действия в соответствии с Шастрой, разделение общества на четыре касты, ссыла на относительное положение четырех слоев общества или сравнительное духовное бессилие шудр и женщин кажутся, на первый взгляд, локальными и временными, и если на них слишком настаивать в их буквальном смысле, то они сужают это учение, лишают его универсальности и духовной глубины и ограничивают его ценность для человечества в целом. Но если мы взглянем на то, что стоит за духом и смыслом, а не будем разглядывать местные наименования и преходящие институты, то увидим, что и здесь смысл является глубоким и истинным, а дух – философским и универсальным. Следуя Шаштре, мы осознаем, что Гита означает закон, возложенный на себя человечеством как заместитель чисто эгоистического действия природного, духовно не обновленного человека и средство управления его стремлением искать стандарт и цель жизни в удовлетворении своего желания. Мы видим также, что деление общества на четыре касты есть лишь конкретная форма духовной истины, которая сама по себе от формы не зависит; оно опирается на концепцию соответствующих трудов как надлежащим образом упорядоченного выражения природы индивида, с помощью которого работа выполняется, причем эта природа определяет направление и рамки его жизни в соответствии с врожденным качеством и функцией, выражающей его суть. Поскольку именно в этом духе Гита выдвигает свои наиболее местные, особые примеры, это оправдывает наше постоянное следование тому же принципу и постоянный поиск более глубокой общей истины, которая действительно лежит в основе всего, что, на первый взгляд, кажется связанным только с определенным местом и временем. Ибо мы всегда найдем, что в сердцевине мысли подразумевается более глубокая истина и принцип даже тогда, когда эта истина не выражается на ее собственном языке.

В другом духе мы и не будем рассматривать элемент философской догмы или религиозного кредо, который либо входит в Гиту, либо витает вокруг нее, благодаря использованию в ней философских терминов и религиозных символов, общепризнанных в то время. Когда Гита говорит о Санкхье и Йоге, мы не будем выходить за пределы того, что является существенным для нашего изложения, мы не будем обсуждать ни отношения между Санкхьей Гиты с ее единым Пурушей и сильной ведантической окраской и нетеистической или «атеистической» Санкхьей, которая дошла до нас, принеся с собой систему множества Пуруш и одной Пракрити, ни отношения между Йогой Гиты, многосторонней, тонкой, богатой, гибкой и теистической доктриной, и устойчивой, научной, строго определенной и иерархичной системой Йоги Патанджали. В Гите Санкхья и Йога, очевидно, представляют собой лишь две сходящиеся части одной и той же ведантической истины или, скорее, два конкурирующих пути подхода к ее осознанию. Один путь – философский, интеллектуальный, аналитический, а другой – интуитивный, связанный с преданностью, практический, этический, синтетический, приводящий к знанию через опыт. Гита не признает реально существующей разницы в их учениях. Еще меньше мы нуждаемся в обсуждении тех теорий, которые рассматривают Гиту как плод некоей особой религиозной системы или традиции. Ее учение универсально, каким бы ни было его происхождение.

Философская система Гиты, ее изложение истины – это не та часть ее учения, которая является наиболее живой, глубокой, вечной; но большая часть материала, из которого построена эта система, основные глубокие и побуждающие к размышлению идеи, которые сплетаются в ее сложную гармонию, суть вечно ценные и всегда имеют силу, ибо это не просто блестящие идеи или поразительные размышления философского интеллекта, но, скорее, бессмертные истины духовного опыта, доступные проверке факты наших наивысших психологических возможностей, которыми не может позволить себе пренебречь ни одна попытка

глубокого прочтения тайны существования. Какой бы ни была эта система, она не создана и не предназначена для того, чтобы, как силится это представить комментаторы, поддерживать какую-то одну школу философского мышления или отдавать предпочтение претензиям какой-либо одной разновидности Йоги. Язык Гиты, структура мышления, сочетание и уравновешивание идей не соответствуют ни нраву проповедника-сектанта, ни духу строгой аналитической диалектики, выделяющей одну часть истины, дабы исключить все остальные; существует, скорее, широкое, волнообразное, опоясывающее движение идей, которое представляет собой проявление огромного синтетического ума и богатого синтетического опыта. Это один из тех великих синтезов, в процессе которых индийская духовность стала столь же богатой, что и в процессе творения более интенсивных, исключительных движений знания и религиозного понимания, которые в условиях абсолютной концентрации доходят до конца единственной путеводной нити, единственной дороги, которая ведет ее к высшим результатам. Этот синтез не разделяет, но примиряет и объединяет.

Мышление Гиты – это не чистый монизм, несмотря на то, что она видит основу всего космического существования в едином, неизменном, чистом, вечном «Я», *Self*, и не майявада, хотя она говорит о Майе трех форм проявления Пракрити, вездесущей в созданном мире. Не является оно и ограниченным монизмом, хотя и помещает в Единого его вечную, верховную Пракрити, проявленную в форме Дживы, и делает наиболее сильное ударение на жизни в Боге, а не на растворении как высшем состоянии духовного сознания. Это и не Санкхья, хотя Гита и объясняет сотворенный мир при помощи двойственного принципа Пуруши и Пракрити, и не теизм вайшнавов, хотя она и представляет нам Кришну, являющегося согласно Пуранам Аватаром Вишну, как верховное божество и не допускает ни существенной разницы, ни какого-либо фактического превосходства статуса неопределенного, находящегося вне связей Брахмана над статусом этого Господина существ, который является Владыкой Вселенной и Другом всех созданий. Подобно более раннему духовному синтезу Упанишад, этот более поздний синтез, одновременно духовный и интеллектуальный, естественным образом избегает любых жестких определений, которые могли бы помешать его универсальной постижимости. Цель этого синтеза совершенно противоположна цели комментаторов-полемистов, которые посчитали, что это Писание – один из трех высших ведантических авторитетных источников, и попытались превратить его в оружие нападения и защиты, направленное на другие школы и системы. Гита – не оружие диалектической войны; это врата, ведущие в целый мир духовной истины и опыта, и вид, предстающий перед нами, охватывает все области этой высшей сферы. Она планирует, но не разрушает и не строит стены или изгороди, дабы ограничить наше видение.

В долгой истории индийского мышления были и другие синтезы. Начнем с ведического синтеза психологического существа, *being*, человека в его наивысших порывах и широчайших просторах божественного знания, силы, радости, жизни и славы, с космическим существованием богов, которого ищут за символами материальной вселенной на высших уровнях, скрытых от физического чувства и материальной ментальности. В опыте ведических риши венцом этого синтеза было нечто божественное, трансцендентное и блаженное, и в их единстве встречаются и воплощаются душа человека и вечная божественная полнота космических божеств. Упанишады принимают этот венчающий опыт более ранних провидцев и делают его своей отправной точкой для высокого и глубокого синтеза духовного знания; они объединяют в великую гармонию все, что увидели и познали на опыте вдохновенные и освобожденные знатоки Вечного за весь великий период духовного поиска. Гита начинается с этого ведантического синтеза и на базе его основных идей создает другую гармонию трех великих средств и сил: Любви, Знания и Трудов, при помощи которой душа человека может непосредственно приблизиться к Вечному и погрузиться в него. Существует

еще другой, тантрический синтез<sup>1</sup>, который, хотя и является менее тонким и духовно глубоким, даже более смел и силен, нежели синтез Гиты, ибо он использует сами препятствия на пути к духовной жизни, превращает их в средство большего духовного завоевания и позволяет нам воспринимать всю Жизнь в божественном ракурсе как Лилу<sup>2</sup> Божественного; и в некоторых направлениях он является более богатым и плодотворным, ибо выдвигает на передний план вместе с божественным знанием, божественными трудами и углубленной преданностью божественной Любви также тайны хатха и раджа-йоги, использование тела и ментальной аскезы для того, чтобы раскрыть божественную жизнь на всех уровнях, которым Гита уделяет только мимолетное и поверхностное внимание. Более того, тантрический синтез основывается на способности человека к божественному совершенствованию, которой владели ведические риши и которая была отодвинута в тень средними веками; ей суждено занять большое место в любом будущем синтезе человеческой мысли, опыта и стремления.

Мы, люди следующего дня, стоим на пороге нового этапа развития, который должен привести к такому новому и более широкому синтезу. Нам нет нужды быть ортодоксальными ведангистами одной из трех школ, последователями тантрической системы, приверженцами одной из теистических религий прошлого или ограничивать себя рамками учения Гиты. Это значило бы ограничивать самих себя и пытаться создать нашу духовную жизнь из бытия, *being*, знания и природы других людей, людей прошлого, вместо того чтобы строить ее из нашего собственного бытия и потенциальных возможностей. Мы принадлежим не к прошлым рассветам, а к зениту будущего. Масса нового материала вливается в нас; мы должны не только впитать живительную влагу великих теистических религий Индии и мира и вновь обретенный смысл значения буддизма, но и полностью принять в расчет мощные, хотя и ограниченные открытия современного знания и поиска; и тогда отдаленное, незапамятное прошлое, которое казалось мертвым, возвратится к нам в сопровождении сияния многих сверкающих тайн, долго пребывавших в забвении для сознания человечества, но теперь вновь прорывающихся из-за завесы. Все это указывает на новый, глубокий синтез; новая и обширная гармонизация наших приобретений является как интеллектуальной, так и духовной необходимостью будущего. Но как синтезы прошлого взяли в качестве исходной точки синтезы им предшествующие, точно так же и синтез будущего должен иметь под собой твердую почву, исходить из великих достижений реализованной духовной мысли и опыта в прошлом. Среди них наиболее важное место занимает Гита.

Нашей целью при изучении Гиты, таким образом, будет не схоластическое или академическое рассмотрение ее мысли, не поиск места ее философии в истории метафизики. Мы не будем рассматривать ее в манере аналитика-диалектика. Мы приходим к ней за помощью и светом, и нашей целью должно быть выделение ее основного живого откровения, того, чем человечество должно воспользоваться ради своего совершенствования и своего высочайшего блага.

---

<sup>1</sup> Следует помнить, что вся традиция Пуран вбирает богатство своего содержания из Тантры.

<sup>2</sup> Космическая Игра.

## Глава II. Божественный Учитель

Отличие Гиты от других великих религиозных книг мира заключается в том, что она не стоит особняком, как плод духовной жизни творческой личности, подобной Христу, Магомету или Будде, или эпохи чистого духовного поиска, как Веда или Упанишады, но дается как один из эпизодов эпической истории народов и войн, людей и их поступков и возникает в результате душевного кризиса одного из ведущих персонажей перед лицом завершающего дела его жизни, дела ужасного, неистового и кровавого, в тот миг, когда он должен либо всецело отказаться от него, либо довести его до победного конца. Не имеет значения, действительно ли, как предполагает современная критика, Гита является более поздним произведением, вкрапленным в глыбу Махабхараты ее автором, с тем чтобы придать ее учению авторитет и популярность великого национального эпоса. Мне кажется, что существуют весомые доводы против этого предположения, не говоря уже о том, что свидетельства в его пользу, внешние или внутренние, являются до крайности ограниченными и недостаточными. Но даже если бы они были обоснованными, остается тот факт, что автор не только взял на себя труд безукоризненно вплести свою работу в ткань большой поэмы, но снова и снова заботливо напоминает нам о ситуации, из которой возникло это учение; он возвращается к ней не только в конце, но и в середине своих глубочайших философских изысканий. Мы должны согласиться с настойчивым утверждением автора и полностью отдать должное этой проблеме, раз за разом встающей перед Учителем и учеником. Учение Гиты должно, следовательно, рассматриваться не просто в свете общей духовной философии или этической доктрины, но в связи с практическим кризисом в применении этики и духовности к человеческой жизни. Ибо если мы непременно хотим усвоить центральное направление идей Гиты, то в первую очередь нам следует определить, что представляет собой этот кризис, каково значение битвы при Курукшетре и в чем ее воздействие на внутреннее существо Арджуны.

Совершенно очевидно, что великий корпус глубочайшего учения не может быть построен вокруг обычного происшествия, за внешними аспектами которого нет бездны глубокого подтекста и которое можно легко определить, используя обычные повседневные стандарты мышления и действия. Действительно, в Гите существуют три вещи, духовно значимые, почти символические, типичные для глубочайших связей и проблем духовной жизни и человеческого существования: это божественная личность Учителя, его характерные отношения с учеником и ситуация, в которой излагается его учение. Учитель – это сам Бог, низшедший в человеческую природу, ученик – это первый, выражаясь современным языком, представитель своего времени, ближайший друг и избранный инструмент Аватара, его протагонист в огромной работе и борьбе, тайная цель которой неизвестна действующим в ней лицам, а известна лишь воплощенному Божеству, которое руководит ею из-за завесы своего безграничного знания; основанием является острый кризис этой работы и борьбы в тот момент, когда мука, моральная трудность и слепая ярость, присущая внешним движениям этой борьбы, ударом наглядного откровения обрушивается на человека-представителя и поднимает главные вопросы: о значении Бога в мире, а также о цели, направлении и смысле человеческой жизни и поведения.

С древних времен Индия строго придерживалась веры в реальность Аватара, нисхождения в форму, проявления Божества в человеческой природе. Для Запада такая вера на самом деле никогда не была характерной, поскольку выражалась или утверждалась через экзотерическое христианство как теологическая догма, не имеющая корней в рассудке, общем сознании и отношении к жизни. Но в Индии она созрела и устояла как логический результат ведантического взгляда на жизнь и накрепко укоренилась в сознании расы. Все существование – это проявление Бога, потому что Он – это единственное существование и

все может существовать либо как реальное изображение, либо как иллюзия этой единственной реальности. Следовательно, любое сознательное существо есть отчасти или некоторым образом нисхождение Бесконечного в явную конечность имени и формы. Но это завуалированное проявление, и существует грация между верховным бытием<sup>3</sup> Божественного и сознанием, окутанным частично или полностью невежеством в отношении «Я» в конечном. Сознательная воплощенная Душа<sup>4</sup> – это искра божественного Огня в человеке, которая раскрывается к самопознанию по мере того, как она развивается от невежества относительно «Я» к самобытию. Вливаясь в формы космического существования, Божественное также обнаруживается обычно в расцвете своих сил, в энергиях и всеохватности своего знания, любви, радости, развитой силы бытия<sup>5</sup>, в степенях и лицах своей божественности. Но когда божественное Сознание и Сила, принимая человеческую форму и человеческий образ действия, овладевают ею не только при помощи сил и величин, степеней и внешних ликов самой себя, но исходя из своего вечного самопознания, когда Нерожденный знает себя и действует в рамках ментального существа и облика, полученного при рождении, то это – вершина обусловленного проявления, полное и сознательное нисхождение Божества, Аватара.

Форма ведантизма, исповедуемая вайшнавитами, в которой сделан наибольший упор на эту концепцию, выражает связь Бога в человеке с человеком в Боге при помощи двойной фигуры Нара-Нараяны, исторически связанной с возникновением религиозной школы, по своим доктринам очень похожей на учение Гиты. Нара есть человеческая душа, которая, будучи вечным спутником Божественного, находит себя только тогда, когда пробуждается к этому общению и начинает, как сказала бы Гита, жить в Боге. Нараяна – это божественная Душа, всегда присутствующая в нашей человеческой природе, тайный наставник, друг и помощник человека, по Гите – «Господь, который пребывает в сердцах созданий»; когда внутри нас завеса этого тайного святилища сдвигается и человек говорит с Богом лицом к лицу, слышит божественный голос, получает божественный свет, действует в божественной силе, тогда становится возможным величайший подъем воплощенного человеческого сознательного существа в нерожденное и вечное. Он обретает способность жить в Боге и отказаться от своего сознания в пользу Божественного, что, как утверждает Гита, является лучшей или наивысшей тайной сущего, *uttamam rahasyam*. Когда это вечное божественное сознание, всегда присутствующее в каждом человеке, этот Бог в человеке, частично<sup>6</sup> или полностью овладевает человеческим сознанием и становится в зримой человеческой форме наставником, учителем, вождем мира, причем не как те, кто, живя в своей человеческой природе, все-таки чувствуют что-то от силы, света или любви божественного Гнозиса, вдохновляющего и ведущего их, но исходя непосредственно из этого божественного Гнозиса, прямо из его центральной силы и полноты, тогда перед нами – проявленный Аватар. Внутреннее божество есть вечный Аватар в человеке; человеческая ипостась – это его знак и проявление во внешнем мире.

Когда мы так понимаем концепцию существования Аватара, мы видим, что и для фундаментального учения Гиты, предмета нашего внимания, и для духовной жизни вообще внешний аспект имеет лишь второстепенное значение. Дискуссии, вспыхнувшие в Европе относительно того, являлся ли Христос исторической личностью, показались бы духовно настроенному индийцу в значительной степени пустой тратой времени; он признал бы их большое историческое значение, но вряд ли допустил бы хоть какое-нибудь религиозное,

<sup>3</sup> *para bhāva*.

<sup>4</sup> *dehī*.

<sup>5</sup> *vibhūti*.

<sup>6</sup> Считается, что Чайтанья, Аватар из Надии, именно так частично или время от времени преисполнялся божественным сознанием и силой.

ибо какая в конце концов разница, действительно ли Иисус, сын плотника Иосифа, родился в Назарете или в Вифлееме, жил, проповедовал и был казнен по подлинному или сфабрикованному обвинению в призыве к мятежу, если посредством духовного опыта мы способны познать внутреннего Христа, жить возвышенной жизнью в свете его учения и избегать ига природного Закона при помощи того примирения человека с Богом, символом которого является распятие? Если Христос, Богом созданный человек, живет внутри нашего духовного существа, не все ли равно, действительно ли сын Марии физически жил, страдал и умер в Иудее? Так же и интересующий нас Кришна является вечным воплощением Божественного, а не историческим учителем и вождем людей.

В поисках основной мысли Гиты нам, следовательно, необходимо обратить внимание на духовное значение богочеловека Кришны из Махабхараты, который предстает перед нами в роли учителя Арджуны на поле битвы Курукшетре. Нет сомнений, что Кришна существовал и как историческая личность. Впервые мы встречаем это имя в Чхандогья Упанишаде, откуда узнаем лишь то, что он прославился в духовной традиции как знаток Брахмана, настолько широко известный как личность по обстоятельствами своей жизни, что было достаточно сослаться на него по имени его матери как на Кришну, сына Деваки, чтобы все поняли, о ком идет речь. В той же Упанишаде мы находим упоминание о царе Дхритараштре, сыне Вичитравирьи, и, поскольку традиция связывала их настолько тесно, что оба они являются ведущими персонажами Махабхараты, можно не без оснований считать, что они в действительности были современниками и что эпос в значительной степени описывает исторические личности и историческую битву на Курукшетре, запечатлевшуюся в памяти расы. Мы знаем также, что Кришна и Арджуна были объектами религиозного почитания в дохристианскую эпоху; и есть определенные основания предполагать, что они были связаны с религиозной и философской традицией, из которой Гита, возможно, взяла многие свои элементы и даже основу своего синтеза знания, преданности и трудов; возможно также, что Кришна в человеческом облике был основателем, реставратором или, по меньшей мере, одним из ранних учителей этой школы. Гита, несмотря на свою более позднюю форму, вполне может представлять собой результат воздействия учения Кришны на индийское мышление, а связь этого учения с историческим Кришной, с Арджуной и со сражением на Курукшетре может быть чем-то большим, нежели яркий вымысел. В Махабхарате Кришна представлен и как историческая личность, и как Аватар; его почитание и существование в качестве Аватара должно быть, следовательно, точно определено во времени – видимо, с пятого до первых веков до рождения Христова, – когда древний рассказ, поэма или эпическая традиция Бхарат приняла свою современную форму. В поэме есть также намек на рассказ или легенду о раннем периоде жизни Аватара во Вриндаване, который, будучи развит Пуранами в мощный и действенный духовный символ, оказал столь глубокое влияние на религиозный ум Индии. В Хариванше мы также находим описание жизни Кришны, явно полное легенд, которые, возможно, составили основы рассказов Пуран.

Но все это, несмотря на свою важность с исторической точки зрения, не имеет никакого значения для нашей нынешней цели. Нас интересует лишь фигура божественного Учителя, как она представлена в Гите, и Сила, которую она олицетворяет в духовном озарении человека. Гита соглашается с существованием Аватара в человеческом обличье, ибо Господь говорит о повторяющемся, о постоянном проявлении Божественного в человеческой природе<sup>7</sup>, когда Он, вечный Нерожденный, посредством своей Майи, благодаря способности бесконечного Сознания облекаться в конечные формы, принимает условия становления, которые мы называем рождением. Но упор делается не на этом, а на трансцендентном, космическом и внутреннем Божественном, на Источник всего сущего и Владыку всего и

<sup>7</sup> *bahūni me vyatītāni janmāni... sambhavāmi yuge yuge.*

на божество, скрытое в человеке. Именно это внутреннее божество имеется в виду, когда Гита говорит о том, кто практикует неистовые асурические аскезы, тревожащие Бога внутри, или о грехе тех, кто презирает Божественное, поселившееся в человеческом теле, или о том же божестве, разрушающем наше неведение при помощи горящего светильника знания. Именно вечный Аватар, этот Бог в человеке, божественное Сознание, всегда присутствующее в человеке, проявленный в зримой форме, говорит в Гите с человеческой душой, озаряет значение жизни и секрет божественного действия и дает ей свет божественного знания и руководства, убеждающее и поддерживающее слово Владыки существования в час, когда душа эта лицом к лицу сталкивается с мучительной тайной мира. Вот что индийское религиозное сознание стремится приблизить к себе в любой форме – в символическом ли человеческом образе, который оно хранит в своих храмах, либо в почитании своих Аватаров, или в преданности Гуру, через которого мы слышим голос единственного мирового Учителя. При помощи всех этих способов оно старается пробудиться к восприятию этого внутреннего голоса, сорвать завесу с этой формы Бесформенного и стать лицом к лицу с этой проявленной божественной Силой, Любовью и Знанием.

Далее, существует типичное, почти символическое значение у человеческого воплощения Кришны, который стоит за великим действием Махабхараты не как его герой, а как его тайный центр и скрытый руководитель. Это действие есть действие всего мира людей и народов. Некоторые из них способствуют этому действию, не извлекая никакой личной выгоды, и для них Кришна – вождь; другие выступают как противники действия, и для них он является врагом, препятствием для их планов и их убийцей, а некоторым он даже кажется возбудителем всего зла и разрушителем старого порядка, привычного мира и устоявшихся обычаев добродетели и блага; некоторые являются сторонниками того, что должно быть исполнено, и для них он – советник, помощник, друг. Там, где действие следует своим естественным курсом, или там, где вершителям этих трудов приходится страдать от рук врагов и подвергаться тяжелым испытаниям, которые готовят их к господству, Аватар не виден или появляется только изредка для поддержки и помощи, но в каждом кризисе чувствуется его рука, причем так, что все воспринимают себя главными героями, и даже Арджуна, его ближайший друг и главный инструмент, не понимает, что он является орудием, и вынужден в конце концов признать, что все это время он в действительности не знал своего божественного Друга. Он получил совет его мудрости, помощь его силы, он любил и был любим и даже стал поклоняться, не понимая его божественной природы. Но он, как и все остальные, был ведом через собственный эгоизм, а совет, помощь и направление давались ему на языке Неведения и получал он их при помощи мыслей Неведения. Вплоть до того момента, пока все не погрузилось в ужасную пучину битвы на поле Курукшетры и Аватар не стал, наконец, если не воином, то возницей на боевой колеснице, которая несет исход сражения, он не открывал себя даже тем, кого сам избрал.

Таким образом, фигура Кришны становится символом божественных взаимоотношений с человечеством. Нас ведут через наш эгоизм, неведение, а мы думаем, что являемся вершителями трудов, хвастаемся, считая себя истинной причиной результата. То, что движет нами, мы видим лишь время от времени как некий неясный или даже некий человеческий и земной источник знания, стремления, силы, некий Принцип или Свет, или как Силу, которую мы признаем и которой поклоняемся, не зная, что она собой представляет, до тех пор, пока не возникает случай, принуждающий нас остановиться перед Завесой. И действие, в котором присутствует эта божественная фигура, является всем, широким действием человека в жизни, не просто внутренней жизнью, но всем тем смутным течением мира, о котором мы можем судить только сумеречным человеческим рассудком, когда он открывает перед нашим неуверенным продвижением лишь небольшой отрезок впереди. Отличительная черта Гиты и состоит в том, что именно кульминация такого действия дает начало ее учению и опреде-

ляет то выдающееся положение доктрины трудов, провозглашаемой ею с выразительностью и силой, которого мы не встречаем в других священных текстах Индии. Не только в Гите, но и в других местах Махабхараты Кришна настойчиво проповедует необходимость действия, но именно здесь он открывает его секрет и божественность, что стоит за нашими трудами.

Символическое содружество Арджуны и Кришны, человеческой и божественной души, выражено везде в индийском мышлении: в путешествии на небеса Индры и Кутсы, сидящих в одной колеснице, в образе двух птиц на одном дереве в Упанишадах, в спаренных фигурах Нары и Нараяны, провидцев, которые вместе совершают тапасью, *tapasyā*, ради знания. Но во всех трех примерах предметом рассмотрения является идея божественного знания, в котором, как говорит Гита, любое действие достигает кульминации. Здесь же, напротив, именно действие ведет к тому знанию и именно в действии божественный Знающий участвует сам. Арджуна и Кришна, человек и Божество, находятся вместе не как провидцы в мирном приюте отшельника, но как воин и возница, натянувший поводья, посреди шумного поля битвы, в гуще свистящих стрел, летя на боевой колеснице. Учитель в Гите, следовательно, является не только Богом в человеке, сбрасывающим с себя завесу в мире знания, но Богом в человеке, движущим весь наш мир действия, при помощи которого и для которого существует, борется и трудится человечество на протяжении всей своей жизни. И он является тайным Владыкой трудов, жертвоприношения и Другом людей.

### Глава III. Человеческий ученик

Таков божественный Учитель в Гите, вечный Аватар, Божество, которое снизошло в человеческое сознание, Бог, восседающий в сердце всех существ, Он, кто из-за завесы руководит всем нашим мышлением, действием и сердечным поиском, равно как и направляет из-за завесы видимых и ощущаемых форм, сил и тенденций великое универсальное действие мира, который Он проявил в своем собственном существе. Вся борьба нашего направленного ввысь стремления и поиска достигает кульминации и заканчивается удовлетворенным осуществлением, если мы способны сорвать завесу и выйти за пределы нашего видимого «эго» к истинному «Я», способны осознать все наше бытие в этом истинном Властелине нашего существа, способны отказаться от своей индивидуальности и целиком отдать ее этой единственной реальной Личности, слить наши вечно разбросанные и вечно сближающиеся умственные движения с безграничностью Его Света, пожертвовать Его великой, сияющей и неделимой Воле свою заблудшую и мятущуюся волю и силы, одновременно и отрекаясь от своих несобренных, направленных наружу желаний и эмоций, и удовлетворяя их в полноте Его самосущего Блаженства. Это мировой Учитель, и любое другое наивысшее учение является лишь одним из отражений и частичным наставлением Его вечного знания, это Голос, от которого должен пробудиться слух нашей души.

Арджуна – ученик, который получает посвящение на поле битвы, является неотъемлемой частью этой концепции; он представляет собой тип мятущейся человеческой души, еще не обретшей знания, но ставшей пригодной для того, чтобы обрести его посредством действия в этом мире в тесном содружестве и растущей близости с высшим божественным «Я» в человеческой природе. Существует метод толкования Гиты, согласно которому не только этот эпизод, но и вся Махабхарата превращается в аллегорию внутренней жизни и не имеет ничего общего с нашей внешней человеческой жизнью и действием, а лишь с битвой души и тех сил, которые сражаются внутри нас за обладание нами. Это точка зрения, которая не подтверждается общим характером и подлинным языком эпической поэмы, и если на ней настаивать, то она превратила бы простой философский язык Гиты в постоянную, утомительную и в чем-то ребяческую мистификацию. Язык Вед и, по крайней мере частично, Пуран является откровенно символическим, полон образов и конкретных изображений вещей, которые находятся за завесой, Гита же написана точным, простым языком и претендует на разрешение великих этических и духовных проблем, порождаемых человеческой жизнью, так что незачем пересматривать этот простой язык и мышление и искажать их в угоду нашей фантазии. Но в этой точке зрения есть и большая доля правды, и заключается она в том, что контекст этой доктрины, хотя и не символический, является, несомненно, типичным, каким в действительности обязан быть контекст такого труда, как Гита, если он должен иметь хоть какую-то связь с тем, что она объемлет. Арджуна, как мы поняли, это человек, представляющий великое бремя мира, направляемого свыше. В Гите он олицетворяет человеческую душу действия, поставленную этим действием в его наивысшем и наиболее яростном кризисе лицом к лицу с проблемой человеческой жизни и ее кажущейся несовместимости с духовным состоянием или даже с чисто этическим идеалом совершенства.

Арджуна – это воин, восседающий на колеснице, возницей которой является божественный Кришна. В Веде мы тоже находим этот образ человеческой души и Души божественной, проезжающих в одной колеснице сквозь великую битву к цели, к которой направлены высокие усилия. Но там это чистый образ и символ. Там Бог – это Индра, Владыка Мира Света и Бессмертия, сила божественного знания, которая нисходит на помощь ищущему человеку, сражающемуся с сынами лжи, тьмы, ограниченности, смертности; там битва ведется с духовными врагами, которые преграждают путь к высшему миру нашего бытия;

а целью является тот уровень великого бытия, блистающий светом высочайшей Истины и вознесенный к сознательному бессмертию совершенной Души, владыкой которого является Индра. Человеческая душа – это Кутса, тот, кто, как подсказывает его имя, постоянно ищет провидческого знания, и он – сын Арджуны или Арджуни, Белый, дитя Свитры, Белой Матери; надо сказать, он является саттвической или очищенной и наполненной светом душой, которая открыта непревзойденному великолепию божественного знания. И когда колесница достигает цели своего путешествия, собственного дома Индры, человек Кутса превращается в столь точное подобие своего божественного спутника, что отличить его может только Сачи, жена Индры, потому что она «истину сознающая». Эта притча – явно о внутренней жизни человека; это образ превращения человека в подобие вечного божественного посредством усиливающегося света Знания. Но Гита начинается с действия, и Арджуна – человек действия, а не знания, боец, но никоим образом не провидец и не мыслитель.

С самого начала Гиты ясно показан этот характер, присущий ученику, и он сохраняется на всем ее протяжении. Сначала это становится очевидным в том, каким образом Арджуна пробуждается к осмыслению того, что он делает, осмыслению великой бойни, основным инструментом которой ему надлежит быть; в мыслях, которые немедленно рождаются в нем, в позиции и психологических мотивах, которые заставляют его испытывать отвращение ко всей этой чудовищной катастрофе. Эти мысли, эта точка зрения, эти мотивы принадлежат не философскому или даже глубоко мыслящему уму или духовному темпераменту, перед которым поставлена та же или подобная проблема. Можно сказать, что это мысли практического или прагматичного человека, эмоционального, чувственного, морального и разумного человека, не приученного к глубокому и оригинальному размышлению или к исследованию глубин, привыкшему скорее к высоким, но неизменным стандартам мышления и действия и к уверенному преодолению превратностей и трудностей, который обнаруживает, что все его стандарты изменили ему, вся основа его уверенности в себе и своей жизни разом ушла у него из-под ног. Такова природа кризиса, который он переживает.

Для прагматичного человека типично то, что смысл своего действия он начинает понимать через свои ощущения. Он попросил своего друга и возницу поместить его между двумя армиями не из каких-то глубоких побуждений, а имея лишь гордое намерение посмотреть в лицо мириадам поборников несправедливости, которых он должен встретить, победить и убить «на этом празднике битвы», дабы восторжествовало правое дело. Но пока он смотрит, до его сознания доходит смысл гражданской войны, войны, в которой противостоят друг другу не только люди одной расы, одного народа, одного клана, но и члены одной семьи, живущие одним домом. Всех, кто дорог и священен для социального человека, он должен встречать как врагов и убивать – почитаемого учителя и наставника, старого друга, товарища и брата по оружию, предков, дядьев, отца, сына, внука, тех, кто связан с ним кровно или через брак, – все эти социальные узы должны быть разрублены мечом. Не то чтобы он не знал этого раньше, но он никогда не осознавал это полностью; поглощенный своими претензиями, заблуждениями и принципами жизни, заключающимися в борьбе за правое дело, долгом кшатрия защищать справедливость и закон, сражаться с несправедливостью и беззаконным насилием и побеждать их, он не продумал этот вопрос до конца и не почувствовал этого в сердце и в сути жизни. А теперь божественный возница открывает это его видению, дает увидеть собственными глазами, и сцена эта поражает его подобно удару, нанесенному в самый центр его чувственного, витального и эмоционального существа.

Прежде всего происходит острый чувственный и физический кризис, порождающий отвращение к действию и его материальным целям, а также к самой жизни. Он отбрасывает витальную цель, преследуемую в действии эгоистической человеческой природой, – счастье и наслаждение; он отвергает витальную цель кшатрия, победу, власть, силу и управление людьми. Что такое, в конце концов, эта борьба за справедливость, если ее свести к практи-

ческим терминам, как не борьба за собственные интересы, интересы своих братьев и своей стороны, за обладание, наслаждение и власть? Но такую цену за эти вещи платить не стоит, ибо сами по себе они не имеют никакой ценности. Они ценны лишь как средство надлежащего поддержания общественной и национальной жизни, и именно стремление к этим целям он собирается уничтожить в своем роде и своей расе. А затем наступает всплеск эмоций. Ведь это же те, ради которых желанны жизнь и счастье, наш «собственный народ». Кто согласился бы убивать их ради всей земли или даже ради владычества над тремя мирами? О каком удовольствии в жизни, каком счастье, каком удовлетворении собой можно говорить после такого поступка? Все это – страшный грех, ибо теперь в нем просыпается нравственное чувство ради оправдания бунта ощущений и эмоций. Это грех, в обоюдной бойне нет ни правого дела, ни справедливости; те, кто должен быть убит, те, без которых не хотелось бы жить, естественно, являются объектами благоговения и любви, и осквернение этих священных чувств не может быть добродетелью, а представляет собой не что иное, как отвратительное преступление. Допустим, что оскорбление, агрессия, первый грех, преступления алчной и эгоистической страсти, которые стали причиной такого поворота событий, пришли с другой стороны; и все-таки вооруженное сопротивление злу в таких обстоятельствах было бы само по себе грехом и преступлением, худшим, нежели преступление агрессоров, ибо те ослеплены страстью и не осознают вины, в то время как на защищающейся стороне совершение греха сопровождалось бы ясным чувством вины. И ради чего? Ради поддержания семейной морали, общественного закона и закона нации? Это те самые нормы, которые будут разрушены гражданской войной; сама семья будет поставлена на грань полного уничтожения, начнется моральное разложение и утрачена чистота расы, будут разрушены вечные законы расы и моральный закон семьи. Гибель расы, крушение ее высоких традиций, этическая деградация и ад для виновников такого преступления – вот практические результаты, единственно возможные как следствие этого чудовищного гражданского раздора. «Следовательно, – восклицает Арджуна, опуская божественный лук и неистощимый колчан, данные ему богами для того страшного часа, – вооруженные сыновья Дхритараштры должны убить меня, невооруженного и не оказывающего сопротивления, прежде всего для моего же блага. Я не буду сражаться».

Таким образом, этот внутренний кризис – не вопросы, задаваемые мыслителем; это не отвержение внешних сторон жизни и обращение взгляда внутрь в поисках истины вещей, реального смысла существования и разрешения темной загадки мира или уход от нее. Это чувственный, эмоциональный и моральный бунт человека, до сих пор удовлетворенного действием и его общепринятыми нормами, который обнаруживает себя поверженным ими в отвратительный хаос, где они находятся в жестоком конфликте друг с другом и сами с собой и где не осталось моральной опоры, нет ничего, за что можно было бы ухватиться и чем можно было бы руководствоваться, нет Дхармы<sup>8</sup>. Для души действия в ментальном существе это и есть наихудший возможный кризис, провал, поражение. Сам бунт предельно стихийен и прост; чувственно – это элементарное ощущение ужаса, жалости и отвращения; витально – это утрата привлекательности и доверия признанным и знакомым объектам действия и целям жизни; эмоционально – это отказ обычных чувств социального человека – привязанности, почтения, желания всеобщего счастья и удовлетворения – от сурового долга, оскорбляющего их; морально – это элементарное ощущение греха, ада и неприятия «запятнанных кровью наслаждений»; практически – ощущение того, что нормы действия привели к результату, который разрушает практические цели действия. Но общим итогом является та всеобъемлющая внутренняя несостоятельность, которую выражает Арджуна, когда говорит,

---

<sup>8</sup> *Dharma* – буквально означает то, чего придерживаются и что поддерживает единство всех вещей; закон, стандарты, нормы природы, деятельности и жизни.

что все его сознательное существо, не только мысли, но и сердце, и витальные желания, и все прочее полностью поставлены в тупик и нигде не могут найти Дхарму, какой-то достоверный закон действия. Именно поэтому он ищет поддержку у Кришны как ученик; дай мне практически, просит он, то, что я потерял, истинный закон, ясную норму действия, путь, по которому я смогу уверенно идти. Он просит раскрыть ему не тайну жизни или мира, не смысл и цель всего этого, а Дхарму.

И все-таки именно к этой тайне, о которой он не спрашивает, или, по крайней мере, к тому количеству знания, которое необходимо для его приобщения к высшей жизни, божественный Учитель намеревается подвести этого ученика; ибо он хочет, чтобы тот отказался от всех дхарм, кроме одной – широкого и безграничного закона сознательной жизни в Боге, и действовал исходя из этого сознания. Поэтому после испытания полноты бунта ученика, с точки зрения обычных норм поведения, Кришна говорит ему о многом, что связано с состоянием души, но ничего о нарушенном законе действия. Арджуна должен быть уравновешенным в душе, отказаться от желания плодов труда, подняться над своими интеллектуальными представлениями о грехе и добродетели, жить и действовать в Йоге, причем ум его должен пребывать в Самадхи, будучи неизменно сосредоточенным только на Божественном. Арджуна не удовлетворен: он желает знать, как переход к этому состоянию повлияет на внешнее действие человека, как отразится на его речи, движениях, состоянии, чем будет отличаться это действующее, живущее человеческое существо. Кришна же продолжает развивать лишь те идеи, которые он уже выдвинул, он говорит о состоянии души, стоящем за действием, а не о самом действии. Единственно необходимая вещь – это закрепление интеллекта в состоянии лишенной желаний уравновешенности. Арджуна нетерпеливо взрывается, ибо здесь нет той нормы поведения, какую он искал, скорее, как ему кажется, есть отрицание любого действия: «Если ты считаешь, что интеллект более велик, чем действие, то почему ты предписываешь мне совершить действие, ужасное по своей природе? Ты ставишь меня в тупик запутанной речью, скажи определенно ту единственную вещь, которая поможет мне достичь того, что является наилучшим». Как всегда, прагматичный человек ценит метафизическое мышление или внутреннюю жизнь только в тех случаях, когда они помогают ему в обретении его единственной потребности, дхармы, закона жизни в мире или, если понадобится, закона ухода из мира; ибо это тоже решительное действие, которое он может понять. Но жить и действовать в мире и, несмотря на это, быть над ним – это «путаная» и сбивающая с толку речь, смысл которой он не имеет терпения уловить.

Остальные вопросы и высказывания Арджуны исходят из того же темперамента и характера. Он обеспокоен, когда ему говорят, что как только это состояние души достигается, нет нужды в видимом изменении действия, он должен всегда действовать по закону своей природы, даже если сам этот поступок кажется ошибочным и несовершенным по сравнению с поступком, содеянным в соответствии с законом, отличным от его собственного. Природа! Но как быть с этим чувством греха в его действии, которым он озабочен? Разве не та же природа толкает людей, как будто силой и даже против лучших устремлений их воли, к греху и вине? Его практический рассудок сбив с толку утверждением Кришны о том, что именно он в древности открыл Вивасвану эту Йогу, впоследствии утраченную, которую он теперь открывает снова Арджуне, а своей настоятельной просьбой объяснить побуждает Кришну к часто цитируемому заявлению о существовании Аватара и его земной цели. Арджуна снова в недоумении от слов Кришны, который продолжает примирять действие и отказ от действия, и он еще раз просит четкого изложения того, что является наилучшим и наивысшим, а не этой «путаной» речи. Когда же он полностью осознает природу Йоги, которую ему предлагают принять, его прагматическая природа, привыкшая действовать исходя из ментальной воли, предпочтения и желания, пугается ее трудности, и он спрашивает, каков конец души, которая совершает попытки и терпит поражение, не теряет ли она как эту жизнь челове-

ской деятельности, мышления и эмоций, которую она оставила позади, так и брахмическое сознание, к которому она стремится, и, терпя неудачу в обоих случаях, не гибнет ли она подобно тающему облаку?

Когда его сомнения и недоумение разрешаются и он узнает, что именно Бог должен быть его законом, он снова и снова стремится к ясному и определенному знанию, которое практически поведет его к этому источнику и этой норме его будущего действия. Как отличить Божественное среди различных состояний бытия, которые составляют наш обычный опыт? Каковы великие проявления его энергии в мире, по которым Арджуна может распознать и осознать его посредством медитации? А не может ли он прямо сейчас увидеть божественную космическую форму Того, кто на самом деле говорит с ним через завесу, образованную человеческим умом и телом? И его последние вопросы требуют четкого разграничения между отречением от трудов и тем более тонким отречением, которому его просят отдать предпочтение; подлинного различия между Пурушей и Пракрити, Полем и тем, кто владеет знанием о Поле, столь важного для практики лишеного желаний действия под руководством божественной Воли; и, наконец, ясного изложения практических действий и результатов трех форм проявления Пракрити, которые ему суждено преодолеть.

Вот такому ученику Учитель Гиты излагает свое божественное учение. Он захватывает ученика в момент психологического развития посредством эгоистического действия, когда все ментальные, моральные, эмоциональные ценности обычной эгоистической и общественной жизни человека потерпели крах, внезапно стали несостоятельными, и он должен поднять ученика из этой низшей жизни в высшее сознание, из невежественной привязанности к действию в то, что превосходит действие, хотя и порождает и упорядочивает его, из эго в высшее «Я», из жизни в уме, витальности и теле в ту высшую Природу, которая находится за пределами ума и является статусом Божественного. В то же время Учитель должен дать ему то, о чем он просит и на внутренний поиск чего ученик вдохновлен, – новый Закон жизни и действия, стоящий высоко над несовершенной нормой обычного человеческого существования с его бесконечными конфликтами и противоречиями, затруднениями и иллюзорной уверенностью, высший Закон, при помощи которого душа освободится от того рабства, в котором ее держат труды, и все-таки обретет способность действовать и побеждать в великой свободе своего божественного бытия. Ибо действие должно быть выполнено, мир должен осуществлять свои циклы, а душа человека не должна в невежестве отворачиваться от работы, которую нужно сделать здесь. Весь ход учения Гиты всецело определяется этими тремя целями и полностью направлен на их осуществление.

## Глава IV. Сущность учения

Мы знаем божественного Учителя, мы видим человека-ученика; остается сформировать четкую концепцию доктрины. Четкая концепция, связанная с основной идеей, сердцем учения, здесь особенно необходима, потому что Гита с ее глубокой и многогранной мыслью, ее синтетическим пониманием различных аспектов духовной жизни и гибкостью аргументации даже более, чем другие священные тексты, поддается искажениям, порожденным фанатичной интеллектуальностью. Бессознательное или полусознательное искажение факта, слова, идеи в пользу предвзятого мнения, доктрины или принципа, которому отдается предпочтение, индийские логики считают одним из наиболее изобильных источников заблуждения; и как раз его, вероятно, труднее всего избежать даже самому добросовестному мыслителю. Ибо человеческий рассудок не способен все время следить за собой; он по природе своей склонен хвататься за частичный вывод, идею, принцип, становится его сторонником и делать его ключом ко всей истине. Рассудок обладает бесконечной способностью обманывать себя, дабы не обнаружить в своих действиях эту неизбежную взлелеянную слабость. При трактовке Гиты легко возникают ошибки такого рода, потому что ее совсем нетрудно привлечь на сторону нашей собственной доктрины или догмы, усиленно подчеркивая один из ее аспектов или даже одну броскую, выразительную цитату и отодвигая все остальное содержание восемнадцати глав на задний план или превращая их во второстепенное вспомогательное учение.

Таким образом, некоторые люди делают из Гиты не учение о трудах, а дисциплину по подготовке к отказу от жизни и трудов: равнодушное исполнение предписанных действий или какой-либо оказавшейся под рукой задачи становится средством, дисциплиной; единственной реальной целью является окончательное отречение от жизни и трудов. Эту точку зрения очень легко подтвердить цитатами из книги и определенной расстановкой акцентов при ее цитировании, особенно если мы закрываем глаза на особенности использования такого слова, как «*sannyāsa*», отречение; но совершенно невозможно настаивать на этой точке зрения при беспристрастном чтении, перед лицом постоянного, вплоть до самого конца, утверждения того факта, что действие следует предпочитать бездействию и что преимущество следует отдавать истинному, внутреннему отречению от желания посредством уравновешенности и отказа от трудов в пользу высшего Пуруши.

Другие говорят о Гите так, словно все ее учение состоит лишь в доктрине преданности, отодвигают на задний план ее монистические элементы и игнорируют то почетное место, которое она отводит квиетистскому погружению в единое «Я» всего. И, несомненно, то упоминание, которое Гита делает на преданности, подчеркивание аспекта Божественного как Властелина и Пуруши и ее доктрина Пурушоттамы, верховного Существа, которое стоит выше как изменчивого Существа, так и Неизменного, являясь тем, кого в его связи с миром ты знаешь как Бога, – все это наиболее поразительные элементы, входящие в число самых жизненных в Гите. Тем не менее этот Властелин есть «Я», в котором всякое знание достигает своей высшей точки, Владыка жертвоприношения, к которому ведут все труды, а также Властелин Любви, в существо которого вступает сердце, полное преданности, и Гита сохраняет полное равновесие, выделяя то знание, то труды, то преданность, но делая это ради конкретного направления мысли, не отдавая абсолютного предпочтения одному перед другим. Он, в ком все три встречаются и объединяются в единое целое, и есть верховное Существо, Пурушоттама.

Но в настоящее время, поскольку фактически современный ум начал признавать Гиту и изучать ее, существует тенденция к тому, чтобы принизить элементы знания и преданности и, пользуясь тем, что она постоянно настаивает на действии, найти в ней писание

Карма-Йоги, Свет, ведущий нас по пути действия, Проповедь Трудов. Несомненно, Гита – это Проповедь Трудов, но тех трудов, которые достигают своей высшей точки в знании, то есть в духовной реализации и покое, и трудов, мотивированных преданностью, то есть сначала сознательное предание всего «Я» человека в руки Всевышнего, а затем – погружение в Его существо, но никак не трудов в том смысле, как их понимает современный ум, не действия, продиктованного эгоистическими и альтруистическими личными, общественными, гуманитарными мотивами, принципами, идеалами. Вот во что современные интерпретаторы стремятся превратить Гиту. Мы постоянно слышим от множества авторитетных людей, что Гита, противореча в этом вопросе обычной аскетической и квиетической тенденции индийского мышления и духовности, недвусмысленно провозглашает проповедь человеческого действия, идеал бескорыстного выполнения долга перед обществом и даже, более того, как будто совершенно современный идеал служения обществу. В ответ на все это я могу лишь сказать, что даже при самом поверхностном рассмотрении Гита явно не содержит ничего подобного и что это – неправильное современное прочтение, прочтение современным умом древней книги, прочтение современным европейским или европеизированным интеллектом сугубо древнего, сугубо восточного, индийского учения. Гита учит действию не человеческому, а божественному; не выполнению долга перед обществом, а отказу от всех норм долга или поведения ради бескорыстного выполнения божественной воли, работающей через нашу природу; не служению обществу, а действию Наилучших, одержимых Богом, образцовых людей, совершаемому безлично во имя мира и как жертвоприношение Ему, стоящему за человеком и Природой.

Иными словами, Гита – книга не практической этики, а духовной жизни. Современный ум сейчас представляет собой ум европейский, каким он стал после того, как отказался не только от философского идеализма высочайшей греко-римской культуры, с которого он начал, но и от христианской набожности Средних веков; их он изменил или преобразовал в практический идеализм и в общественную, патриотическую и филантропическую преданность. Он избавился от Бога или вспоминает о Нем только по воскресеньям, а на Его место водрузил человека, как свое божество, и общество, как зримого идола. Его лучшие черты – практичность, этичность, социальность, прагматизм, альтруизм, гуманизм. Все это прекрасно и на сегодняшний день особенно необходимо, все эти черты – часть божественной Воли, иначе они бы не стали столь сильно преобладать в человеческой природе. Нет никакой причины, по которой божественный человек, человек, живущий в брахмическом сознании, в бытии Бога не должен обладать этими чертами в своем действии; он и будет ими обладать, если они являются наивысшим идеалом этого века, Юга-дхармой. И пока еще нет более высокого идеала, который был бы установлен, нет великого радикального изменения, которое было бы совершено. Ибо божественный человек, как указывает Учитель своему ученику, и есть тот Наилучший, который должен установить стандарт для других; и фактически Арджуну призывают жить в соответствии с наивысшими идеалами своего времени и его преобладающей культурой, но со знанием, с пониманием того, что лежит за всем этим, а не как обычный человек, следующий лишь внешнему закону и норме.

Но дело здесь в том, что современный ум исключил из своей практической мотивирующей силы два основных момента: Бога, или Вечного, и духовность, или состояние Бога, которые являются господствующими концепциями Гиты. Он живет только в человеческой природе, а Гита хочет, чтобы мы жили в Боге, хотя и для мира, но в Боге. Он живет только в своей жизни, в своем сердце и интеллекте, а Гита хочет, чтобы мы жили в Духе. Он живет в изменчивом Существовании, которое представляет собой «все творения», а Гита хочет, чтобы мы жили также в Неизменном и Всевышнем. Он живет в изменяющемся движении Времени, а Гита хочет, чтобы мы жили в Вечном. Если эти высшие вещи сейчас начинают понемногу рассматриваться, то лишь с той целью, чтобы поставить их на службу человеку и обществу.

Но Бог и духовность существуют по собственному праву, а не в качестве приложений. А на практике низшее в нас должно учиться существовать ради высшего, с тем чтобы высшее в нас также могло сознательно существовать для низшего, приближать его к своим высотам.

Следовательно, неправомерно толковать Гиту с точки зрения сегодняшней ментальности и вынуждать ее учить нас бескорыстному исполнению долга как наивысшему и совершенно достаточному закону. Небольшое исследование ситуации, с которой сталкивается Гита, покажет нам, что это не могло быть ее смыслом. Ибо весь смысл учения, то, откуда оно происходит, то, что заставляет ученика искать Учителя, – это запутанный конфликт различных родственных концепций долга, заканчивающийся крушением всех полезных интеллектуальных и моральных устоев, воздвигнутых человеческим умом. В человеческой жизни разнообразные конфликты возникают довольно часто, как, например, между долгом перед семьей и зовом страны или дела, между интересами страны и благом человечества или более широким религиозным или моральным принципом. Как у Будды, может даже возникнуть внутренняя ситуация, в которой надо отказаться от любого долга, попать его, пренебречь им для того, чтобы откликнуться на зов божественного, обитающего внутри. Я не могу представить себе, чтобы Гита разрешила такую внутреннюю ситуацию, послав Будду назад, к его жене, отцу и управлению государством Шакья, или приказала бы Рамакришне стать пандитом в народной школе и бескорыстно учить маленьких мальчиков, или обязала бы Вивекананду поддерживать свою семью и ради этого спокойно заниматься юриспруденцией, медициной и журналистикой. Гита учит не бескорыстному исполнению долга, а соблюдению божественной жизни, отказу от всех дхарм, *sarvadharmān*, учит искать убежища только во Всевышнем, и божественная деятельность Будды, Рамакришны, Вивекананды находится в полном соответствии с этим учением. Более того, несмотря на то, что Гита предпочитает действие бездействию, она не исключает отказа от трудов, а принимает его как один из путей, ведущих к Божественному. Если этого можно достичь только посредством отказа от трудов, жизни, любого долга и зов этот внутри нас, тогда всем им место на костре и ничего с этим нельзя поделать. Зов Бога является императивом, и его нельзя сравнить с каким бы то ни было другим соображением.

Но здесь существует еще одна трудность: действие, которое должен совершить Арджуна, принадлежит к тому виду действия, к которому его мораль испытывает отвращение. Вы скажете, что сражаться – его долг. Но теперь этот долг стал в его представлении ужасным грехом. Если сказать ему, что он должен выполнить свой долг бескорыстно и спокойно, то как это поможет ему, как разрешит его проблему? Он хочет знать, каков его долг или как может быть его долгом истребление в кровавой бойне своего рода, своей расы, разрушение своей страны. Ему говорят, что на его стороне правда, но это не удовлетворяет его и не может удовлетворить, потому что его отличительной чертой является то, что справедливость его законного требования не оправдывает поддержки им этого требования путем безжалостного избиения, разрушительного для будущего его народа. Следует ли ему действовать хладнокровно, не заботясь о том, является ли это грехом, или о том, каковы могут быть его последствия, пока он выполняет свой долг воина? Таким может быть учение государства, политиков, юристов, этиков-казуистов, но никогда – учение великого религиозного и философского Писания, намеренного коренным образом разрешить проблему жизни и действия. И если этим ограничивается то, что должна сказать Гита в связи с наиболее острой моральной и духовной проблемой, мы обязаны вычеркнуть ее из списка мировых Писаний, и если уж помещать ее куда-то, то ее стоит поставить в нашу библиотеку политической науки и этической казуистики.

Без сомнения, Гита, подобно Упанишатам, действительно учит уравниваемости, которая возвышается над грехом и добродетелью, над добром и злом, но лишь как части брахмического сознания, и учит только человека, который стоит на этом пути и достаточно

развит, чтобы следовать высшей норме. Она не проповедует безразличие к добру и злу в обычной жизни человека, где такая доктрина имела бы самые пагубные последствия. Напротив, она утверждает, что те, кто творит зло, не достигнут Бога. Следовательно, если Арджуна просто хочет наилучшим образом соблюсти обычный закон человеческой жизни, бескорыстное исполнение того, что, как он чувствует, является грехом, чем-то адским, не поможет ему, даже несмотря на то, что этот грех – его воинский долг. Он должен воздерживаться от того, что ненавистно его сознанию, пусть даже в результате долг остался бы неисполненным.

Мы должны помнить, что долг – это понятие, которое на практике опирается на социальные концепции. Мы можем расширить этот термин, вывести его за пределы собственного подспудного значения и говорить о нашем долге перед собой, или можем, если хотим, говорить в трансцендентном смысле, что долг Будды состоял в отказе от всего, или даже, что долгом аскета является неподвижное сидение в пещере! Но это очевидная игра слов. Долг – термин относительный и зависит от нашего отношения к другим. Отцовский долг заключается в том, чтобы воспитывать своих детей и давать им образование; адвокат должен делать все от него зависящее для своего клиента, даже если знает, что тот виновен и его защита – ложь; воин обязан сражаться и стрелять по приказу, даже если он убивает свою родню или соотечественников; судья должен посылать виновного в тюрьму и вешать убийцу. И пока эти постулаты принимаются, долг остается понятным, остается чем-то практическим, само собой разумеющимся, даже когда он не является вопросом чести или привязанности и попирает абсолютный религиозный или моральный закон. А что если изменяется внутренний взгляд, если в адвокате пробуждают сознание абсолютной греховности лжи, если судья убеждается, что смертная казнь – это преступление против человечества, если человек, призванный на поле боя, чувствует себя подобно тому, кто сегодня отказывается от военной службы, или как почувствовал бы Толстой, что ни при каких обстоятельствах не позволено отбирать у человека жизнь, так же как не позволено есть человеческую плоть? Очевидно, что здесь должен преобладать моральный закон, стоящий выше любого относительного долга; и этот закон зависит не от социальной концепции долга, а от пробудившегося внутреннего восприятия человека, морального существа.

В мире фактически существует два различных закона поведения, причем каждый из них действителен на своем собственном уровне: норма, преимущественно зависящая от внешнего статуса, и норма, независимая от статуса и всецело зависящая от мышления и сознания. Гита не учит, как подчинять высший уровень низшему, не призывает пробудившееся моральное сознание положить себя на алтарь долга как жертвоприношение и жертву закона о социальном статусе. Она зовет нас вверх, а не вниз; она приказывает нам подняться от конфликта двух уровней к величайшему равновесию, над преимущественно практическим сознанием, над сознанием чисто этическим, к брахмическому сознанию. Она заменяет концепцию социального долга идеей божественной обязанности. Подчинение внешнему закону уступает место определенному принципу внутреннего самоопределения действия, вступающего в силу благодаря свободе души от запутанного закона трудов. И это, как мы увидим, – брахмическое сознание, свобода души от трудов и определение трудов в природе Господом, пребывающим внутри нас и над нами, – и есть суть учения Гиты относительно действия.

Гиту, как любой другой великий труд такого рода, можно понять лишь путем изучения ее во всей полноте и с учетом развития аргументации. Но современные интерпретаторы, начиная с великого писателя Банкима Чандря Чаттерджи, который первым придал Гите этот новый смысл проповеди Долга, сделали ударение почти исключительно на первых трех или четырех главах, а в них – на идее уравнищенности, выражении *kartavyam karma*, обозначающем ту работу, которую следует выполнить и совершаемую по долгу, и на фразе «Ты имеешь право на действие, но не на плоды действия», которая в настоящее время широко цити-

руется как великое наставление, *mahāvākya*, Гиты. Остальному содержанию восемнадцати глав с их великой философией придается второстепенное значение, за исключением, правда, великого видения в одиннадцатой. Это достаточно естественно для современного ума, который склонен, или был склонен до вчерашнего дня, к нетерпению в отношении метафизических тонкостей и отдаленных духовных поисков, который страстно желает приступить к работе и, подобно самому Арджуне, в основном беспокоится о реальном законе трудов, Дхарме. Но такой способ толкования этого Писания неверен.

Уравновешенность, которую проповедует Гита, не есть безразличие. Великий приказ, отданный Арджуне после того, как был заложен фундамент и построена структура учения: «Восстань, убей своих врагов, насладись процветающим царством», – не звучит как беспрекословный альтруизм или как чистое, бесстрастное неприятие; это состояние внутреннего равновесия и широты, которое является фундаментом духовной свободы. Обладая таким равновесием, в такой свободе мы должны делать «работу, которую надлежит выполнять». Эту фразу Гита использует чрезвычайно широко, включая в нее все труды, *sarvakarmāḥi*, и она выходит далеко за пределы различных видов долга перед обществом или этических обязательств, хотя и может включать их в себя. То, какую работу надлежит сделать, не должно определяться личным выбором; равно как право на действие и отказ от претензий на плоды трудов является не великим наставлением Гиты, а лишь подготовительным словом, регулирующим первое состояние ученика, когда он начинает восхождение к высотам Йоги. Оно практически оттесняется на следующей стадии. Ибо Гита продолжает подчеркнуто утверждать, что не человек является исполнителем действия; именно Пракрити, Природа, великая Сила с ее тремя формами проявления, работает через него, и он должен учиться видеть, что делает работу не он. Следовательно, «право на действие» – это идея, имеющая силу лишь до тех пор, пока мы находимся в плену иллюзии, заставляющей нас считать себя исполнителями. Она обязательно должна исчезнуть из нашего ума, подобно претензии на плод, как только мы перестаем быть в собственном сознании вершителями наших трудов. Тогда кончается весь прагматический эгоизм, будь то эгоизм претензии на плод или эгоизм права на действие.

Но и детерминизм Пракрити – не окончательное слово Гиты. Уравновешенность воли и отказ от плодов – лишь средства вступления в божественное сознание умом, сердцем и пониманием и жизни в нем. И Гита ясно говорит, что ими надо пользоваться как средством, пока ученик не способен к такой жизни или даже к практическому поиску постепенного достижения этого высшего состояния. А кто же Божественный, которым объявляет себя Кришна? Это Пурушоттама вне пределов «Я», которое не действует, вне пределов Пракрити, которая действует, основа одного, Владыка другого, Господь, чьим проявлением является все, который даже в условиях нашей нынешней подчиненности Майе восседает в сердце своих созданий, управляя трудами Пракрити, Тот, кто уже уничтожил армии на поле Курукшетры в то время, как они еще живы, и использует Арджуну только как орудие или непосредственную причину этой великой бойни. Пракрити – лишь его исполнительная сила. Ученик должен подняться над этой силой и тремя ее формами проявления или гунами, он должен стать *triguḥātīta*. Не ей должен он отдавать свои действия, на которые сам он больше не претендует и не имеет «прав», но Высшему Существо. Доверяясь Ему разумом и рассудком, сердцем и волей, владея знанием о себе, Боге, мире, пребывая в полной уравновешенности, с совершенной преданностью, абсолютной самоотдачей, он должен вершить труды, как подношение Владыке всякого самопобуждения к действию и всякого жертвоприношения. Отождествленный в воле, осознающий этим сознанием, Тот примет решение и положит начало действию. Таково решение, которое Божественный Учитель предлагает ученику.

Нам не нужно искать величайшее наставление Гиты, ее *mahāvākya*, ибо сама Гита провозглашает его в своем последнем высказывании, венчающей ноте великого диапазона. «С

Богом в сердце твоём найди прибежище всем своим существом, Его милостью ты достигнешь высочайшего покоя и вечности. Итак, Я изложил тебе знание, более тайное, чем то, что скрыто. Далее слушай самое тайное, величайшее наставление, которое Я изложу тебе: пусть твой ум будет занят Мною, стань преданным Мне, Мне совершай жертвоприношение, Меня почитай; неизбежно ты придешь ко Мне, ибо дорог ты Мне. Отказавшись от всех норм поведения, ищи убежище во Мне одном. Я избавлю тебя от любого греха; не печалься».

Довод Гиты сводится к трем великим шагам, при помощи которых действие поднимается от человеческого уровня к божественному, покидая рабство низшего закона ради свободы высшего. Во-первых, через отречение от желания и полной уравновешенности человек, как исполнитель, должен вершить труды как жертвоприношение, жертвоприношение божеству, которое является верховным и единственным «Я», хотя еще и не осознанным им в собственном существе. Это – первая ступень. Во-вторых, не только от желания получить плоды, но и от претензии на роль вершителя трудов надо отказаться при осознании «Я» как уравновешенного пассивного, неизменного принципа и от всех трудов как просто действия универсальной Силы, Природы-Души, Пракрити, неуравновешенной, активной, изменчивой силы. Наконец, наивысшее «Я» надо увидеть как верховного Пурушу, управляющего этой Пракрити, чьим частичным проявлением является душа в Природе, который направляет все труды, в совершенной трансцендентности, через Природу. К нему должны быть обращены любовь и почитание, ему следует приносить жертву в виде трудов; все существо должно быть отдано ему, а все сознание возвышено, дабы обитать в этом Божественном Сознании так, чтобы человеческая душа могла разделить Его божественную трансцендентность Природы и Его труды и действовать в состоянии полной духовной свободы.

Первый шаг – это Карма-йога, самоотверженное жертвоприношение трудов, и здесь Гита настаивает на действии. Второй – Джняна-йога – осознание себя и познание истинной природы «Я» и мира, и здесь упор делается на познание; но жертвоприношение трудов продолжается, и путь Трудов объединяется с путем Познания, но не исчезает в нем. Последний шаг – это Бхакти-йога, почитание и поиск высшего «Я» как Божественного Существа, и здесь упор делается на преданности; но знание не переходит в подчиненное положение, оно только возвышается, витализируется и завершается, при этом жертвоприношение трудов все еще продолжается; двойной путь становится триединым путем познания, трудов и преданности. И плод этого жертвоприношения, единственный плод, который все-таки достигается ищущим, – это союз с божественным Существом и единство с верховной божественной Природой.

## Глава V. Курукшетра

Прежде чем мы, следуя за широкой поступью Учителя Гиты, продолжим рассматривать его движение по триединому пути человека – пути его воли, сердца, мысли, возносящихся к Всевышнему и к бытию Того, кто является величайшей целью всего действия, любви и познания, мы должны еще раз рассмотреть ситуацию, в результате которой появляется Гита, но теперь ее наиболее важные стороны, такие как тип человеческой жизни и даже существования всего мироздания. Ибо, несмотря на то, что самого Арджуну интересует только его собственное положение, его внутренняя борьба и закон действия, которому он должен следовать, все-таки, как мы поняли, тот исключительный вопрос, который он задает, то, как он его задает, действительно затрагивает проблему человеческой жизни и действия в целом. Это вопрос о том, что такое мир, зачем он существует и каким образом возможно при том, каков он есть, примирение жизни здесь, в этом мире, с жизнью в Духе. И Учитель настаивает на решении этой глубокой и сложной проблемы как основы его приказа на действие, которое должно исходить из нового равновесия бытия света, освобождающего знания.

Но что же создает проблему для человека, который должен принимать мир как он есть, действовать в нем и при этом жить внутри себя духовной жизнью? Что это за аспект существования, который устрашает его пробудившийся ум и вызывает то, что заглавие первой главы Гиты многозначительно называет Йогой уныния Арджуну, уныния и упадка духа, который испытывает человек, принуждаемый лицезреть вселенную такой, какая она есть на самом деле, не задернутая занавесом этической иллюзии, иллюзии уверенности в своей правоте, до того, как совершится более высокое примирение с собой? Это и есть тот аспект, который внешне изображается резней и бойней на Курукшетре, а духовно – образом Владыки всего сущего в образе Времени, возникающего, чтобы пожирать и истреблять все сотворенные им создания. Это образ Владыки всего существования как универсального Творца, но также и универсального Разрушителя, о котором древнее Писание может безжалостно сказать: «Мудрецы и герои – его пища, а смерть – пряность на его пиру». Это одна и та же правда, усмотренная сначала косвенно и неявно в фактах жизни, а затем прямо и отчетливо в видении душою того, что проявляется в жизни. Внешний аспект – это аспект существования мира и человеческого существования, протекающего в борьбе и бойне; внутренний аспект – аспект универсального Существа, проявляющегося в великом творении и великом разрушении. Жизнь – сражение и поле смерти – вот что такое Курукшетра; Бог Ужасный – вот образ, который Арджуна видит на этом поле резни.

Сражение, по словам Гераклита, – это отец всех вещей, сражение – царь всего; и это изречение, подобно большинству апофегм греческого мыслителя, заключает в себе глубокую истину. Кажется, что именно из схватки материальных или иных сил рождается все в мире, если не сам мир; кажется, он развивается в борьбе сил, тенденций, принципов, существ, вечно создавая новое, вечно разрушая старое, идя не зная куда – к конечному саморазрушению, говорят одни; двигаясь по бесконечному ряду бесполезных циклов, говорят другие; прогрессивных циклов – наиболее оптимистический вывод, ведущий через беды и кажущуюся неразбериху ко все более и более высокому приближению к некоему божественному откровению. Как бы то ни было, не вызывает сомнения, что не существует не только построения без разрушения, гармонии без равновесия соперничающих сил, достигнутого победой над многими существующими и потенциальными разногласиями, но и непрерывного существования жизни без постоянного самопоедания и поглощения другой жизни. Сама наша телесная жизнь – это постоянная смерть и возрождение, а тело – осажденный город, который атакуют нападающие и защищают обороняющие силы, чье дело – поглощать друг друга; и это только пример всего нашего существования. Кажется, что приказ был отдан с самого

начала: «Ты одержишь победу лишь в сражении с себе подобными и с твоим окружением; ты даже жить сможешь, только сражаясь, борясь и в борьбе поглощая другую жизнь. Первый закон этого мира, провозглашенный Мною, – это творение и сохранение путем разрушения».

Древняя мысль приняла эту отправную точку в той мере, в какой могла понять его по тщательному изучению вселенной. Древние Упанишады поняли это очень ясно и сформулировали с бескомпромиссной скрупулезностью, которая не оставляет места каким бы то ни было медоточивым толкованиям или оптимистическим увеливаниям от истины. Голод, который есть Смерть, по их словам, является творцом и хозяином этого мира, и они отобразили витальное существование в образе Лошади жертвоприношения. Материю они описывали словом, обозначающим обычно пищу, и говорили, что называют ее пищей, потому что она поглощается и поглощает создания. «Едок, поедающий пищу, съедается сам» – такова формула материального мира, которую вновь открыли дарвинисты, когда установили, что борьба за жизнь есть закон эволюционного существования. Современная наука лишь перефразировала старые истины, уже выраженные в гораздо более убедительных, широких и точных формулах апофегмой Гераклита и образами Упанишад.

Война как аспект жизни и идеальный человек как воин, который для начала может быть человеком-верблюдом, затем человеком-ребенком, а между тем и другим он должен быть человеком-львом, чтобы достичь совершенства, – эти теперь часто критикуемые теории Ницше несомненно имеют свое подтверждение и призывают нас к истине, которую мы любим скрывать, хотя во многом мы можем расходиться с моральными и практическими выводами, которые он из них извлек. Нам полезно помнить об этом; во-первых, чтобы видеть, что это оказывает на каждую сильную душу тонизирующее воздействие, которое спасает нас от вялости и расслабленности, поощряемой слишком сладкозвучным философским, религиозным или этическим сентиментализмом, которому так нравится рассматривать Природу как любовь, жизнь, красоту, добро, но который отворачивается от ее беспощадной маски смерти, поклоняясь Богу как Шиве, но отказываясь поклоняться ему как Рудре; во-вторых, потому что если нам не достает честности и смелости взглянуть существованию прямо в лицо, мы никогда не придем к успешному разрешению его разногласий и противоречий. Сначала мы должны понять, что представляют собой жизнь и мир; затем мы будем гораздо более готовы приняться за поиск верного пути их трансформации в то, чем они должны быть. Если этот отталкивающий аспект существования содержит в себе некую тайну конечной гармонии, мы, игнорируя или преуменьшая его, упустим эту тайну и все наши усилия достичь решения потерпят неудачу по вине нашего самопотворствующего игнорирования истинных аспектов проблемы. Если, с другой стороны, это враг, которого надо свалить, растоптать, вырезать, устранить, мы по-прежнему ничего не выиграем, недооценивая его силу и влияние на жизнь или отказываясь понимать, насколько крепко он укоренен в прошлом и в действующих в настоящее время принципах существования.

Война и разрушение есть не только универсальный принцип нашей жизни здесь в ее чисто материальных аспектах, но также и нашего ментального и морального существования. Само собой разумеется, что в реальной жизни человека, интеллектуальной, социальной, политической, моральной, мы не можем действительно продвинуться вперед без борьбы, сражения между тем, что уже существует и живет, и тем, что стремится существовать и жить, а также между всем тем, что за этим стоит. Невозможно, по крайней мере, при нынешнем состоянии людей и порядке вещей, идти вперед, расти, реализовываться, полностью соблюдая тот принцип непричинения вреда, который представлен нам как наивысший и наилучший закон поведения. Что, разве мы будем использовать только силу души и никогда не будем разрушать посредством войны и прибегать к физическому насилию даже в целях обороны? Хорошо, но до тех пор, пока сила души не начнет действовать, асурическая сила в людях и народах будет топтать, ломать, убивать, сжигать, осквернять, как это происходит

сегодня, и к тому же свободно и беспрепятственно, и вы, возможно, породите столько же разрушений в жизни воздержанием от насилия, сколько другие – обращением к нему; тем не менее вы создали себе идеал, который однажды может и, во всяком случае, должен привести к лучшему. Но даже сила души действуя разрушает. Только те, кто воспользовался ею с открытыми глазами, знают, насколько она страшнее и разрушительнее мечей и пушек; и только люди, которые не ограничиваются видением только действия и его непосредственных результатов, способны понять, насколько грандиозны его последствия, сколько всего в конечном итоге разрушается, а вместе с этим – вся жизнь, которая от этого зависела и этим питалась. Зло не может погибнуть без разрушения того многого, что живет за счет зла, а это все равно разрушение.

Более того, каждый раз, когда мы используем силу души, мы поднимаем против нашего врага великую силу Кармы, последующие движения которой неподвластны нашему контролю. Васиштха использует силу души против военного насилия Вишвамитры, и армии гуннов, шаков и паллавов бросаются на агрессора. Именно спокойствие и пассивность духовного человека в условиях насилия и агрессии пробуждают грандиозные силы мира к акту возмездия; и, может быть, более милосердно, пусть даже применяя силу, стать на пути тех, кто олицетворяет зло, чем позволять им подавлять других до тех пор, пока они не навлекут на себя худшее, невыносимое разрушение. Для того чтобы из этого мира ушел закон раздора и разрушения, недостаточно того, чтобы наши собственные руки оставались чистыми, а наши души – незапятнанными; из человеческой природы вначале должно исчезнуть то, что есть корень этого закона. Простая неподвижность и инертность, не желающие или не могущие сопротивляться злу, в гораздо меньшей степени будут способствовать отмене этого закона; инертность, тамас, действительно, вредит гораздо больше, чем может повредить раджа-сический принцип борьбы, который, по крайней мере, создает больше, чем уничтожает. Следовательно, в том, что касается действия индивида, его воздержание от борьбы и неизбежно сопутствующего ей разрушения в наиболее грубой, физической форме может помочь его собственному моральному существу, но оно не уничтожает Убийцу созданий.

Кроме того, вся человеческая история свидетельствует о непоколебимой жизнеспособности и упорном преобладании этого принципа в мире. Естественно, что мы должны попытаться смягчить ситуацию, сделать акцент на других аспектах. Борьба и уничтожение – это еще не все; существует спасительный принцип объединения и взаимопомощи, точно так же, как существует сила разъединения и взаимной борьбы; есть сила любви не менее могучая, чем сила эгоистического самоутверждения; импульс пожертвования собой ради других существует наравне с импульсом пожертвовать другими ради себя. Но когда мы увидим фактический результат их действия, мы не будем поддаваться искушению приукрасить или проигнорировать силу их противостояния. Объединение возникло не только для взаимопомощи, но одновременно для защиты и нападения, для укрепления нас против всего, что атакует или сопротивляется нам в борьбе за жизнь. Объединение само издавна было слугой войны, эгоизма и самоутверждения жизни против жизни. Сама любовь все время становится силой смерти. Особую ответственность за битву, бойню и разрушение несут, будучи охваченными человеческим эго, любовь к добру и любовь к Богу. Самопожертвование – это вещь великая и благородная, но в своей высшей точке оно является признанием закона Жизни через смерть и превращается в подношение, возлагаемое на алтарь некоей Силы, которая требует жертвы, чтобы желаемая работа могла быть выполнена. Птица-мать, которая, не дрогнув, бросается на хищника, чтобы защитить своего птенца, патриот, умирающий за свободу своей страны, мученик за веру или мученик за идею – вот наивысшие примеры самопожертвования на низшей и высшей ступени животной жизни, и очевидно то, о чем именно они свидетельствуют.

Но если мы взглянем на последствия, то оснований для оптимизма станет еще меньше. Посмотрите на патриота, умирающего за свободу своей страны, а через несколько десяти-

летий посмотрите на эту страну после того, как Владыка Кармы заплатил за пролитую кровь и испытанные страдания; вы увидите, что эта страна, в свою очередь, является угнетателем, эксплуататором, завоевателем колоний, пожирающим других, дабы жить и преуспевать в жизни с помощью агрессии. Христианские мученики гибнут тысячами, направляя силу души против силы империи, которую Христос может покорить, христианство торжествует. Сила души действительно празднует триумф, действительно торжествует христианство – но не Христос; победившая религия становится воинственной, господствующей Церковью и превращается в силу, которая подвергает гонениям своих противников более фанатично, чем то вероучение и та империя, на смену которым она пришла. Сами религии организуются в силы взаимной борьбы и неистово воюют, чтобы жить, расти, владеть миром.

Все вроде бы указывает на то, что в существовании есть элемент, возможно, исходный элемент, способ победы над которым нам не известен либо потому, что его нельзя победить, либо потому, что мы не посмотрели на него так пристально и беспристрастно, чтобы спокойно и безусловно признать его и узнать, каков он есть. Мы должны смотреть существованию в лицо, если наша цель состоит в том, чтобы найти верное решение, каким бы оно ни было. А смотреть в лицо существованию – значит смотреть в лицо Богу; ибо их нельзя отделить друг от друга, подобно тому как ответственность за законы существования мира нельзя снять ни с Того, кто создал их, ни с Того, что его составило. Однако, и здесь мы любим паллиативы и экивоки. Мы воздвигаем Бога Любви и Милосердия, Бога Добра, Бога справедливого и добродетельного в соответствии с нашими собственными моральными представлениями о правосудии, добродетели, справедливости, а все остальное, говорим мы, – это не Он или оно не принадлежит Ему, но было создано некоей дьявольской силой, которую Он терпел по какой-то причине, чтобы истощить ее злую волю, или неким темным Ариманом, уравнивающим нашего милосердного Ормазда, или даже было промахом эгоистичного и грешного человека, испортившего то, что Господь изначально сделал совершенным. Будто это человек создал закон смерти и истребления в животном мире или инициировал тот грандиозный процесс, посредством которого Природа действительно творит и защищает, но тут же и при помощи того же сложного действия убивает и разрушает. Лишь немногие религии, которые, подобно индийской, имели смелость откровенно сказать, что эта загадочная Сила Мира есть единое Божество, единая Триада, возвысить образ Силы, действующей в мире в облике не только благодетельной Дурги, но и ужасной Кали с ее кровавым танцем разрушения, и сказать: «Это тоже Мать; знай, это тоже Бог; если у тебя есть сила, почитай и ее». И знаменательно, что религия, обретшая эту бескомпромиссную честность и грандиозную смелость, преуспела в сотворении такой глубокой и широко распространенной духовности, в чем никакая другая не может с ней сравниться. Ибо истина – это фундамент настоящей духовности, а смелость – ее душа. *Tasyai... satyam āyatanam.*

Все это не означает, что борьба и разрушение суть альфа и омега существования, что величие гармонии не превосходит величия войны, а любовь не является большим божественным проявлением, чем смерть, или что мы не должны двигаться к замене физической силы силой души, войны – миром, раздора – союзом, истребления – любовью, эгоизма – универсальностью, смерти – бессмертной жизнью. Бог – это не только Разрушитель, но и Друг созданий; не только космическая Триада, но и Трансцендентный; ужасная Кали – тоже любящая и благодетельная Мать; Властитель Курукшетры – божественный товарищ и возничий, пленяющий существа, воплощенный Кришна. И куда бы он ни направлял коней через всю эту битву, столкновение и неразбериху и к какой бы цели или божеству ни влек он нас, он ведет – в этом нет сомнения – именно к некоей трансцендентности всех этих аспектов, на которой мы продолжаем столь упорно настаивать. Но где, как, с каким типом трансцендентности, при каких обстоятельствах это осуществляется – нам предстоит выяснить; а для того, чтобы выяснить, прежде всего необходимо увидеть мир таким, какой он есть, изучить и пра-

вильно оценить деятельность Кришны, какой она представляется вначале и сейчас; после этого лучше проявятся путь и цель. Мы должны признать Курукшетру; мы должны подчиниться закону Жизни, движимой Смертью, прежде чем сможем найти свой путь к жизни бессмертной; мы должны открыть глаза не так испуганно, как Арджуна, чтобы увидеть нашего Властелина Времени и Смерти и перестать отвергать универсального Разрушителя, ненавидеть его или испытывать к нему отвращение.

## Глава VI. Человек и битва жизни

Таким образом, если мы хотим оценить учение Гиты во всей его многогранности, мы должны интеллектуально принять и позицию, и смелый подход к явленной природе и мировому процессу. Божественный возникший Курукшетры проявляет себя, с одной стороны, как Владыка всех миров, Друг и всеведущий Наставник всех созданий, а с другой – как Время-Разрушитель, «восставший для уничтожения этих людей». Гита, следуя в этом вопросе духу всеобъемлющей индуистской религии, утверждает, что это тоже Бог; она не пытается ускользнуть от загадки мира через черный ход. Если фактически мы не рассматриваем существование только как механическое действие грубой и равнодушной материальной Силы, или, с другой стороны, как столь же механическую игру идей и энергий, возникающих из первоначального Небытия или же отраженных в пассивной Душе, или как эволюцию сна или кошмара в поверхностном сознании равнодушной, неизменной Трансцендентности, которая не подвергается влиянию этого сна и на самом деле в нем не участвует, – если мы вообще приемлем, как это делает Гита с существованием Бога, вездесущего, всеведущего, всеильного и все-таки всегда трансцендентного Существа, которое проявляет мир и себя в мире, которое является не рабом, но Властелином Своего творческого Сознания, Природы или Силы (Майи, Пракрити или Шакти), которое в Его концепции мира или замысле не сбивают с толку и которому не мешают Его творения, будь то человек или дьявол, которое не нуждается в том, чтобы оправдывать себя, перекладывая ответственность за любую часть своего творения или проявления на сотворенное Им проявленное, тогда человек должен начинать с великого, трудного акта веры. Очутившись в мире, который внешне представляет собой хаос сражающихся стихий, столкновение многочисленных темных сил, жизнь, существующую лишь при помощи постоянного изменения и смерти, жизнь, которой со всех сторон угрожают боль, страдание, зло и уничтожение, человек должен увидеть во всем этом вездесущее Божество и сознавать, что у этой загадки должно быть решение, а за тем Неведением, в котором он пребывает, должно находиться примиряющее Знание, он должен основываться на этой вере, «хотя Ты убиваешь меня, все-таки я буду верить в Тебя». Любое человеческое мышление или вера, которые носят активный и утверждающий характер, вне зависимости от их принадлежности к теизму, пантеизму или атеизму, действительно более или менее точно и полно содержат такую позицию. Они принимают и верят: принимают раздоры мира, верят в некий высокий принцип Бога, универсального Существа или Природы, который даст нам возможность переступить пределы этих раздоров, преодолеть их или гармонизировать, возможно, даже сделать все три вещи сразу, гармонизировать путем преодоления и выхода за пределы.

Что касается реальностей человеческой жизни в ее подлинных условиях, мы должны принять ее аспект борьбы и сражения, перерастающий в величайшие кризисы, такие, как кризис Курукшетры. Гита, как мы видели, использует в качестве канвы переходный кризисный период, время от времени переживаемый человечеством в своей истории, когда великие силы сталкиваются друг с другом ради огромного разрушения и восстановления, интеллектуального, социального, морального, религиозного, политического, а эти силы на современной психологической и социальной стадии человеческой эволюции обычно достигают своей высшей точки через яростную физическую конвульсию – битву, войну или революцию. Гита исходит из принятия необходимости таких неистовых кризисов в Природе, и она принимает не только моральный аспект – борьбу между справедливостью и несправедливостью, между самоутверждающимся законом Добра и силами, противостоящими его продвижению вперед, но и физический аспект, настоящую вооруженную войну или другую неистовую физическую схватку между людьми, олицетворяющими антагонистические силы. Мы должны

помнить, что Гита создавалась в то время, когда война была необходимой частью человеческой деятельности даже в большей мере, нежели сейчас, и идея ее исключения из программы жизни была бы абсолютной утопией. Проповедь универсального мира и доброжелательности среди людей – ибо без универсальной и полной взаимной доброжелательности не может быть реального, прочного мира – ни на минуту не овладевала человеческой жизнью за весь исторический цикл нашего прогресса, потому что морально, социально, духовно человечество не было готово к этому, а равновесие Природы в ее эволюции не допустило бы немедленной подготовки человечества к любому такому переходу. Даже сейчас мы на самом деле не продвинулись дальше возможности компромисса между конфликтующими интересами, который может свести к минимуму возврат худших форм борьбы. А привел к этому положению метод, подход, принять который человечество принудила его собственная природа – чудовищная взаимная резня, не имеющая себе равных в истории; всеобщая война, полная горечи и непримиримой ненависти, прямой путь и победоносное средство, которое современный человек нашел для установления всеобщего мира! Такое достижение, основанное не на каком-то фундаментальном изменении человеческой природы, но на интеллектуальных представлениях, экономической выгоде, витальном и сентиментальном страхе потери жизни, страхе дискомфорта и ужаса войны, которому ничто не способствует так, как политическое урегулирование, тоже не обещает прочного фундамента и долговечности. Может прийти день, и он обязательно должен прийти, скажем мы, когда человечество духовно, морально, социально будет готово к воцарению всеобщего мира; тем временем аспект сражения, а также природа и функция человека как борца должны быть приняты и объяснены любой практической философией и религией. Гита, принимая жизнь такой, как она есть, а не только такой, какой она может быть в каком-то отдаленном будущем, задает вопрос о том, каким образом этот аспект и функцию жизни, являющиеся на самом деле аспектом и функцией человеческой деятельности в общем, можно привести в состояние гармонии с духовным существованием.

Гита, следовательно, обращена к воину, человеку действия, к тому, чей долг в жизни – это долг войны и защиты, войны в защиту тех, кто освобожден от этого долга, лишен права защищать себя и, следовательно, находится во власти сильных и неистовых, а во-вторых, если расширить эту идею с точки зрения морали, – войны в защиту слабых и угнетенных и для сохранения справедливости в мире. Ибо все эти идеи, социальная и практическая, моральная и рыцарственная, входят в индийскую концепцию «Кшатрия», воина и правителя по своей функции, рыцаря и царя по своей природе. Хотя более общие и универсальные идеи Гиты – это те, что наиболее важны для нас, мы не должны оставлять вне нашего внимания колорит и курс, заимствованные ими из специфической индийской культурной и социальной системы, в которой они возникли. Эта система отличалась от современной по своей концепции. Для современного ума человек – это мыслитель, работник или производитель и воин, и все это в одном лице, и тенденция социальной системы заключается в том, чтобы смешать все эти виды деятельности в кучу и требовать от каждого индивида вклада в интеллектуальную, экономическую и военную жизнь и нужды общества без всякого учета потребностей его индивидуальной природы и темперамента. Древняя индийская цивилизация делала особый упор на индивидуальную природу, наклонность, темперамент и старалась с помощью этого определить этический тип, функцию и место человека в обществе. Она не рассматривала человека прежде всего как социальное существо или полноту его общественного существования – как наивысший идеал, а скорее трактовала его как духовное существо в процессе формирования и развития, а его социальную жизнь, этический закон, игру темперамента и выполнение функции считала средством и стадиями духовного формирования. Мышление и знание, война и управление, производство и распределение, труд и услужение были тщательно дифференцированными функциями общества, и каждая из них возлагалась на тех, у

кого была к этому природная склонность, с тем чтобы их функции помогали им индивидуально продвигаться к своему духовному развитию и самосовершенствованию.

Современная идея общей обязанности во всех основных областях человеческой деятельности имеет свои преимущества; она способствует большей солидарности, единству и изобилию в жизни общества и более всестороннему развитию человека в противоположность бесконечным разграничениям и чрезмерной специализации, а также сужению и искусственному сковыванию жизни личности, к чему в конце концов привела индийская система. Но эта идея имеет и свои недостатки, и в некоторых случаях слишком логическое ее применение привело к гротескным и гибельным нелепостям. Это достаточно очевидно проявляется в характере современной войны. Из идеи всеобщей воинской повинности, обязывающей каждого человека воевать, защищая общество, которое помогает ему жить и приносит пользу, возникла система, бросающая все мужское население в окровавленные окопы, убивать и быть убитыми, отрывающая мыслителей, художников, философов, священников, торговцев, ремесленников от выполнения их естественных функций, дезорганизирующая всю жизнь общества, попирающая рассудок и сознание; даже служитель культа, получающий жалование от государства или по своей функции призванный проповедовать мир и любовь, вынужден отказаться от своих убеждений и стать убийцей ближних своих! Дело не только в том, что деспотический указ милитаристского государства оскорбляет сознание и природу людей, но и сама национальная оборона, доведенная до безумной крайности, успешно превращается в орудие национального самоубийства.

Индийская цивилизация, напротив, сделала своей главной целью сведение к минимуму бремени войны и приносимых ею несчастий. Для этого она ограничила воинскую повинность небольшим классом, людьми, которые по своему рождению, природе и традициям были предназначены для выполнения этой функции и находили в ней естественное средство самосовершенствования через расцвет души в таких качествах, как смелость, дисциплинированная сила, неоспоримая полезность и рыцарственное благородство, для проявления которых жизнь воина, проходящая под знаком высокого идеала, предоставляет поле деятельности и возможности. Остальная часть общества была всячески защищена от бойни и насилия; ее жизнь и занятия нарушались как можно меньше, а воинственным и разрушительным тенденциям человеческой природы было отведено ограниченное поле, подобное арене, чтобы свести к минимуму вред, наносимый всей жизни расы, тогда как, будучи подчиненной высоким этическим идеалам, всевозможным правилам человечности и рыцарства, функция ведения войны должна была содействовать облагораживанию и возвышению, а не огрублению тех, кто ее осуществляет. Надо помнить, что именно войну такого рода и на таких условиях имела в виду Гита, войну, рассматриваемую как неизбежную часть человеческой жизни, но столь ограниченную правилами и упорядоченную, что, подобно другим видам деятельности, она служила этическому и духовному развитию, которое тогда считалось реальной целью жизни, войну, в определенных, тщательно установленных пределах, разрушительную в телесной жизни отдельных людей, но созидательную в их внутренней жизни и этическом возвышении расы. То, что война прошлого, подчиненная идеалу, содействовала этому возвышению, равно как и развитию рыцарского духа, индийского идеала кшатрия, японского идеала самурая, могут отрицать только фанатики пацифизма. Выполнив свою функцию, она может исчезнуть; ибо если война попытается пережить свою полезность, то будет выглядеть чистой брутальностью насилия, лишенной идеала и конструктивных аспектов, и будет отвергнута прогрессивным умом человечества; но ее былые заслуги перед расой надо признать при любой разумной оценке нашей эволюции.

Однако физический факт войны представляет собой лишь особое внешнее проявление общего принципа в жизни, а кшатрий – лишь внешнее проявление и тип общей характеристики, необходимый для полноты человеческого совершенства. Война символизирует

и физически воплощает тот аспект сражения и борьбы, который относится к любому типу нашей жизни, как внутренней, так и внешней, в мире, чей метод есть встреча и борьба сил, движущихся вперед путем обоюдного разрушения к постоянно изменяющемуся уравниванию, выражающему прогрессивную гармонизацию и надежду на совершенную гармонию на основе некоей еще не постигнутой потенциальной возможности единства. Кшатрий – тип и воплощение воина в человеке, который приемлет этот принцип в жизни и смело смотрит ему в лицо как воитель, устремленный к превосходству, не чурающийся уничтожения тел и форм, но лишь во имя реализации некоего принципа справедливости и закона, который станет основой гармонии, к коей ведет борьба. Гита приемлет этот аспект мировой энергии и физический факт войны, который является его воплощением, и обращается к человеку действия, борцу и воину, кшатрию, – война является предельным противоречием между высоким стремлением души к миру внутри и непричинением вреда<sup>9</sup> вовне, а у борца и воина неизбежная суматоха борьбы и действия противоречит высокому идеалу души, заключающемуся в спокойном превосходстве и самообладании, – и ищет выход из этого противоречия, точку, в которой его стороны соприкасаются, и равновесие, которое станет первой и главной основой гармонии и трансцендентности.

Человек встречает битву жизни способом, который наилучшим образом согласуется с сущностным качеством, доминирующим в его природе. По философии санкхьи, с которой в этом отношении согласна Гита, есть три основных качества или формы проявления мировой энергии и, следовательно, человеческой природы: саттва (*sattva*), состояние равновесия, знания и удовлетворения; раджас (*rajas*), состояние страсти, действия и борющихся эмоций; тамас (*tamas*), состояние неведения и инерции. Человек, над которым властвует тамас, не в такой уж большой мере противостоит натиску мировых энергий, вихрящихся вокруг него и сходящихся в нем воедино, когда он уступает, поддается, покоряется, мучается и подчиняется им; или же с помощью других качеств тамасический человек старается лишь как-то выжить, просуществовать сколько сможет, укрыться в крепости укоренившегося шаблона мышления и действия, где он чувствует себя до определенной степени защищенным от битвы, способным отвергнуть требование своей высшей природы, освобожденным от признания необходимости дальнейшей борьбы и идеала растущих усилий и власти. Человек, над которым властвует раджас, бросается в бой и пытается использовать борьбу сил в своих эгоистических интересах, убивать, завоевывать, властвовать, наслаждаться; или с помощью определенной доли саттвического качества раджасический человек делает саму борьбу средством роста внутреннего превосходства, радости, силы, обладания. Битва жизни становится для него наслаждением и страстью, частично ради нее самой, ради удовольствия, получаемого от деятельности и ощущения силы, частично как средство его роста и естественного саморазвития. Человек, находящийся под властью саттвы, – в пылу борьбы ищет принцип закона, справедливости, равновесия, гармонии, мира, удовлетворения. Чисто саттвический человек стремится искать его внутри либо для себя лично, либо с целью сообщить о нем после его обретения другим, обычно путем некой внутренней отрешенности или же внешнего ухода от борьбы и смятения активной мировой энергии; но если саттвический ум частично воспринимает раджасический импульс, он скорее старается сообщить это равновесие и гармонию борьбе и кажущемуся хаосу, отстоять победу над принципом войны, разлада и борьбы во имя мира, любви и гармонии. Все эти подходы человеческого ума к проблемам жизни формируются либо на основе преобладания того или иного качества, либо на основе попытки создания равновесия и гармонии между ними.

Но наступает фаза, на которой ум с отвращением отшатывается от всей этой проблемы и, будучи неудовлетворен теми решениями, которые ему предлагает Природа в ее тройствен-

<sup>9</sup> *ahiṁsā*.

ном действии, *traiguṣya*, ищет некоего высшего решения вне его или над ним. Он ищет спасения либо в чем-то, находящемся вне гун и свободном от них, а следовательно, и высокой активности, либо в чем-то, стоящем выше этих трех качеств и властвующем над ними, и таким образом способном действовать, оставаясь незатронутым собственным действием, неподвластным ему, в *nirguṣa* или *triguṣātīta*. Ум стремится к абсолютному покою и обусловленному существованию или к преобладающему покою и высшему существованию. Естественное движение в рамках первого подхода направлено к отречению от мира, *sannyāsa*, а второго подхода – к возвышению над требованиями низшей природы и вихрем ее действий и реакций, и его принцип есть уравновешенность и внутреннее отречение от страсти и желания. Первый подход – это первое побуждение Арджуны, в ужасе отпрянувшего от губительной кульминации всей своей героической деятельности в великом катаклизме битвы и резни на Курукшетре; ему, утратившему весь свой прежний принцип действия, бездействие и отказ от жизни и ее притязаний кажутся единственным выходом. Но голос божественного Учителя призывает его к внутреннему возвышению, а не к физическому отречению от жизни и действия.

Арджуна – кшатрий, раджасический человек, который управляет своим раджасическим действием при помощи высокого саттвического идеала. Он идет вперед к этой гигантской борьбе, к этой Курукшетре с полным принятием радости сражения, как на «праздник битвы», но и с гордой верой в справедливость своего мотива; он мчится вперед в своей быстрой колеснице, разрывая сердца врагов победоносным ревом боевой раковины; ибо желает взглянуть на всех этих царей человеческих, которые пришли сюда отстаивать свое неправо дело и установить как норму жизни пренебрежение к закону, справедливости и истине, которые они хотят заменить нормой себялюбивого, надменного эгоизма. Когда эта вера разрушается в нем, когда почва уходит из-под ног и он утрачивает ментальное основание жизни, в него, раджасического человека, бурно вливается тамасическое качество, вызывающее изумление, горе, отвращение, страх, уныние, смятение ума и войну рассудка против себя, падение до принципа невежества и инертности. В результате он обращается к отрешению. Лучше жизнь нищего, живущего на подаяние, чем эта дхарма кшатрия, эта битва и действие, заканчивающиеся повальной резней, этот принцип власти, славы и силы, который можно осуществить только путем разрушения и кровопролития, это обретение запятнанных кровью удовольствий, эта защита справедливости при помощи средства, которое противоречит любой справедливости, и это утверждение социального закона посредством войны, которая разрушает все, что составляет общество.

*Sannyāsa* есть отречение от жизни и действия и от трех форм проявления Природы, но к нему надо приближаться через то или иное из трех качеств. Этот импульс может быть тамасическим чувством бессилия, страха, антипатии, омерзения, отвращения к миру и жизни; он может быть раджасическим качеством, склонным к тамасу, импульсом усталости от борьбы, горя, разочарования, отказа далее принимать эту напрасную суматоху деятельности с ее страданиями и вечным недовольством. Импульс может быть импульсом раджаса, стремящегося к саттве, импульсом, направленным на достижение чего-то высшего по отношению ко всему тому, что может дать жизнь, на завоевание высшего состояния, чтобы растоптать саму жизнь, находящуюся под пятой внутренней силы, которая старается разорвать все узы и переступить все границы. Импульс может быть саттвическим, интеллектуальным восприятием тщеты жизни и отсутствия какой бы то ни было реальной цели или оправдания этого вечно совершающегося цикла развития мирового существования или духовным восприятием Вечного, Бесконечного, Безмолвного, безымянного и бесформенного Покоя, царящего над всем. Отвращение Арджуны – это тамасическое отвращение к действию саттва-раджасического человека. Учитель может поддержать это отвращение, используя его как темный вход в чистоту и покой аскетической жизни, или может сразу очистить и поднять его к замечатель-

ным высотам саттвической тенденции отречения. На самом деле он ни того, ни другого не делает. Он отбивает охоту к тамасическому отвращению и тенденции к отречению и предписывает продолжать действие, все то же яростное и ужасное действие, но он направляет ученика к другому, внутреннему отречению, которое является подлинным выходом из переживаемого им кризиса и дорогой к превосходству души над Природой мира и ее спокойному и хладнокровному действию в мире. Учение Гиты заключается не в физическом аскетизме, а в аскезе внутренней.

## Глава VII. Кредо арийского воина

Ответ божественного Учителя на поток страстных сомнений Арджуны, его отвращение к бойне, его чувство горя и греха, его недовольство пустой и несчастной жизнью, его предчувствие дурных результатов дурного дела – это упрек, сделанный в сильных выражениях. В ответ он слышит: все это – смятение ума и заблуждение, слабость сердца, отступление от мужественности бойца и героя. Не это достойно было сына Притхи, не должен был защитник и главная надежда правого дела отказываться от него в час кризиса и опасности или испытывать внезапное изумление сердца и чувств, помрачение разума и упадок воли, отвергая божественное оружие и Богом данную работу. Это не тот путь, которым следует арийский воин; это настроение не приходит с небес и не может привести на небеса, а на земле оно лишает права на ту славу, которая ждет силу, героизм и благородные труды. Пусть он сбросит с себя эту слабую, себе потворствующую жалость, пусть он поднимется и сразит своих врагов!

Ответ героя герою, скажем мы. Но этого ли должны мы ожидать от божественного Учителя, от которого мы скорее требуем, чтобы он всегда поощрял мягкость, безгрешность, самоотречение, отказ от мирских целей и отступление от путей этого мира? Гита ясно говорит, что Арджуна впал в слабость, не свойственную герою, «его глаза полны слез, его сердце объято унынием», потому что он захвачен жалостью, *kṣayāviṣṭam*. Не является ли это божественной слабостью? Не является ли жалость божественной эмоцией, которую нельзя убивать грубым упреком? Или мы находимся перед лицом просто проповеди войны и героического действия, ницшеанского кредо мощи и высокомерной силы, иудейской или древней тевтонской твердости, которая считает жалость слабостью и мыслит подобно норвежскому герою, поблагодарившему Бога за данное ему твердое сердце? Но учение Гиты возникает из индийского кредо, а для индийского ума сострадание всегда представляло собой один из важнейших элементов божественной природы. Сам Учитель, перечисляя в одной из последующих глав качества богоподобной Природы в человеке, называет в их числе сострадание живым существам, доброту, свободу от гнева и желания убивать и причинять боль, наряду с бесстрашием, высоким духом и энергией. Грубость и жесткость, жестокость и удовлетворение от убийства врагов, накопление богатств и неправедных наслаждений суть асурические качества, они исходят из неистовой титанической природы, отвергающей присутствие Божественного в мире и Божественного в человеке и поклоняющейся только желанию как своему единственному божеству. Получается, что ни с какой точки зрения слабость Арджуны не заслуживает упрека.

«Откуда пришло к тебе это уныние, сумерки души, это пятно на ней в этот час трудности и опасности?» – спрашивает Кришна у Арджуны. Сам вопрос указывает на истинную природу отступления Арджуны от своих героических качеств. Существует божественное сострадание, которое нисходит на нас свыше, и для человека, природа которого не чувствует это, не вылита в свою форму, претендовать на роль незаурядного человека, человека-господина, сверхчеловека – безрассудство и дерзость, ибо только тот является сверхчеловеком, кто в наибольшей мере проявляет наивысшую природу Божества в человеческой природе. Это сострадание с любовью, мудростью и спокойной силой наблюдает за битвой и борьбой, силой и слабостью человека, за его добродетелями и грехами, его радостями и страданиями, его знанием и его неведением, его мудростью и его безрассудством, его стремлениями и его неудачами и вникает во все это, дабы помочь и исцелить. У святого и филантропа оно может выливаться в форму расцвета любви или милосердия; у мыслителя и героя оно проявляется в широте и силе, благотворной мудрости и крепости. Именно это сострадание в арийском воине, душу его рыцарственности не сломает поникший тростник, но поможет слабому и

угнетенному, раненому и поверженному и защитит их. Но именно божественное сострадание сражает могучего тирана и самоуверенного угнетателя не в гневе, не с ненавистью – ибо они не являются высокими божественными качествами, гнев Бога, направленный против грешника, ненависть Бога к нечестивому – басни полуосведомленных вероучений, такие же басни, как и вечные муки Ада, ими сочиненные, – но, как ясно поняла древняя индийская духовность, с такой же любовью и состраданием к сильному Титану, грешащему своей силой и за свои грехи преданному смерти, какие проявляются по отношению к несчастным и угнетенным, которые должны быть спасены от насилия и несправедливости этого Титана.

Но это не то сострадание, которое побуждает Арджуну отказаться от своей миссии. Это не сострадание, а бессилие, полное безвольной жалости к себе, отвлечение к ментальному страданию, которое должен вызвать его поступок, – «я не вижу того, что оттолкнет от меня горе, иссушающее чувства», – и из всех вещей жалость к самому себе – самое низменное и неарийское из всех состояний духа. Его жалость к другим – тоже форма потакания своим потребностям; это физический отказ нервов от акта бойни, эгоистический эмоциональный отказ сердца от уничтожения сторонников Дхритараштры, потому что они «наши люди» и без них жизнь опустеет. Эта жалость есть слабость ума и чувств – слабость, действительно способная быть благотворной для людей низшего уровня развития, которые должны быть слабыми, потому что иначе они будут грубыми и жестокими; ибо они должны лечить более жесткие формы чувственного эгоизма при помощи более мягких форм, они должны призвать тамас, принцип немощи, чтобы помочь саттве, принципу света, в подавлении силы и избытка своих раджасических страстей. Но такой путь – не для развитого ария, который должен расти не при помощи слабости, а посредством восхождения от силы к силе. Арджуна – божественный человек, человек-господин в процессе становления и именно поэтому он избран богами. У него есть данная ему работа, рядом с ним в его колеснице Бог, у него в руке небесный лук Гандива, перед ним выстроились поборники несправедливости, противники божественного руководства миром. Не ему принадлежит право определять, что он в соответствии со своими эмоциями и страстями будет делать или чего он делать не будет, отказываться от необходимого уничтожения по требованию своего эгоистического сердца и рассудка или уклоняться от своих трудов, потому что они внесут горе и опустошенность в его жизнь или потому, что их земной результат не имеет для него ценности в отсутствие тех тысяч, которые должны погибнуть. Все это – безвольное падение с высоты его высшей природы. Он должен видеть только ту работу, которую следует выполнить, *kartavyam karma*, слышать только божественный приказ, внушаемый через его воинственную природу, сознавать только, как мир и судьба человечества призывают его, Богом посланного человека, помочь прогрессу и очистить его путь от осаждающих его темных сил.

В своем ответе Кришне Арджуна принимает этот упрек, даже когда противится повелению и отвергает его. Он осознает свою слабость и все-таки признает зависимость от нее. Именно нищета духа, по его признанию, лишила его свойственной ему истинной героической природы; все его сознание сбито с толку в своем видении добра и зла, и он приемлет божественного Друга как своего учителя; но та эмоциональная и интеллектуальная опора, на которой ранее покоилось его чувство справедливости, полностью разрушена, и он не может принять приказ, который, кажется, вызывает лишь к его старой точке зрения и не дает ему новой для действия. Он еще пытается оправдать свой отказ от этой работы и в поддержку своего отказа выставляет требование своего нервного, чувственного существа, которое уклоняется от бойни с ее последствиями – запятнанными кровью наслаждениями, требование своего сердца, которое с отвращением отшатывается от горя и опустошенности жизни, следующих за его поступком, требование своих традиционных понятий о морали, подрываемых необходимостью убить своих гуру Бхишму и Дрону, требование своего рассудка, который не видит благих результатов ужасной и неистовой работы, предназначенной ему, а видит

лишь злые. Он твердо решил, что на прежней основе мысли и побуждения он бороться не будет, и молча ожидает ответа на возражения, на которые, как ему кажется, ответить невозможно. Именно эти требования эгоистического существа Арджуны Кришна собирает уничтожить в первую очередь, дабы освободить место для высшего закона, который возвысится над всеми эгоистическими мотивами действия.

Ответ Учителя идет в двух различных направлениях: во-первых, лаконичный ответ, основанный на наивысших идеях общей арийской культуры, в духе которой воспитан Арджуна, во-вторых, ответ другой, более обширный, основанный на более сокровенном знании, открывающий более глубокие истины нашего бытия, который является настоящей отправной точкой учения Гиты. Первый ответ основывается на философских и моральных концепциях ведантической философии и социальной идее долга и чести, которая образовала этическую основу арийского общества. Арджуна постарался оправдать свой отказ, опираясь на этические и рациональные основания, но лишь замаскировал внешне разумными словами бунт своих невежественных и недостойных эмоций. Он говорил о физической жизни и смерти тела так, словно они суть первичные реальности; но они не имеют столь существенной ценности для мудреца и мыслителя. Скорбь, испытываемая из-за физической смерти его друзей и родных, – это та печаль, которую не одобряют мудрость и истинное знание жизни. Просветленный человек не оплакивает ни живого, ни мертвого, ибо знает, что страдания и смерть – лишь эпизоды в истории души. Реальность – это душа, а не тело. Все эти цари человеческие, приближающуюся смерть которых он оплакивает, жили раньше, они снова будут жить в человеческом теле; ибо как душа физически проходит через детство, юность, старость, так она переходит к смене тела. Спокойный и мудрый ум, *dhīra*, мыслитель, который смотрит на жизнь уравновешенно и не позволяет ощущениям и эмоциям выводить его из равновесия и ослеплять, не обманывается материальной видимостью, не позволяет зову крови, нервов и сердца затуманить его суждение или вступить в противоречие с его знанием. Он обращает свой взор за пределы внешних фактов жизни тела и чувств, обращается к реальному факту своего бытия и поднимается над эмоциональными и физическими желаниями невежественной природы к истинной и единственной цели человеческого существования.

Что же это за реальный факт? Что за наивысшая цель? Он заключается в том, что человеческая жизнь и смерть, повторяющиеся веками в великих циклах мира, – лишь долгий прогресс, при помощи которого человек подготавливает себя к бессмертию. Каким же образом он подготовит себя? Какого человека можно считать достойным бессмертия? Человека, который поднимается над представлением о себе как о жизни и теле, который не принимает материальные и чувственные прикосновения мира по их собственной цене или по цене, приписываемой им физическим человеком, который знает себя и других как души, учится жить в своей душе, а не в теле и с другими обращается тоже как с душами, а не как с простыми физическими существами. Ибо под бессмертием подразумевается не выживание после смерти – это уже дано любому созданию, наделенному умом, – а трансцендентность относительно жизни и смерти. Оно означает тот подъем, в результате которого человек перестает жить как тело, наделенное умом, и начинает наконец жить как дух и в Духе. Кто бы ни являлся субъектом печали и горя, рабом ощущений и эмоций, которым владеют касания вещей переходящих, тот не может стать достойным бессмертия. Эти вещи следует терпеть до тех пор, пока они не будут побеждены, пока они больше не смогут причинить боль освобожденному человеку, пока он не обретет способность принимать материальные события мира, радостные или горестные, с мудрой и спокойной уравновешенностью, как принимает их безмятежный вечный Дух, скрытый в нас. Быть, подобно Арджуне, выведенным из равновесия горем и ужасом, сбитым ими с пути, по которому надо пройти, побежденным жалостью к себе, неумением выносить горе и отвращение к неизбежному и заурядному факту смерти тела –

это несвойственное арию невежество. Это не путь ария, со спокойной силой восходящего к вершине бессмертной жизни.

Смерти нет, ибо умирает тело, а тело не есть человек. То, что существует на самом деле, не может перестать существовать, хотя и может изменять формы, через которые проявляется, точно так же, как не может обрести бытие то, что не существует. Душа существует и не может перестать существовать. Это противопоставление понятий «существует» и «не существует», этот баланс бытия и становления, который представляет собой взгляд ума на существование, находит свою развязку в осознании души как единого бессмертного «Я», благодаря которому появилась вся эта вселенная. Конечные тела умирают, но то, что владеет и пользуется телом, – бесконечно, безгранично, вечно, нерушимо. Оно сбрасывает старые тела и обретает новые, как человек меняет изношенные одеяния на новые; о чем же здесь горевать, к чему испытывать отвращение, чего избегать? Оно не рождается и не умирает, это не существо, которое однажды приходит в бытие и, исчезая, никогда не возвратится. Оно является нерожденным, древним, не имеет ни начала, ни конца, его не убивают, убивая тело. Кто может убить бессмертный Дух? Меч не способен разрубить его, огонь – сжечь, воды – пропитать влагой, а ветер – высушить. Вечно непоколебимое, неподвижное, всепроникающее «Я» существует вечно. Не проявленное как тело, но стоящее выше любого проявления, не подлежащее анализу мысли, но стоящее выше любого ума, не способное к изменению и модификации как жизнь, ее органы и их объекты, но стоящее над изменениями ума, жизни и тела, оно все-таки представляет собой Реальность, которую все эти вещи силятся отобразить.

Даже если бы истина нашего бытия была чем-то менее величественным, грандиозным, непостижимым посредством смерти и жизни, если бы суть постоянно была подчинена рассеянию и смерти, все-таки смерть существ не должна бы быть причиной горя. Ибо это – неизбежный факт самопроявления души. Ее рождение есть выход из некоего состояния, в котором она не является несуществующей, но не проявлена для наших смертных органов чувств, а смерть – возвращение в тот непроявленный мир или состояние, из которого она снова появится в физическом проявлении. Смятение физического ума и органов чувств по поводу смерти и ужас смерти, будь то смерть больного в постели или гибель на поле битвы, есть наиболее невежественное из всех видов возмущения нервов. Наше горе, вызванное смертью людей, – это невежественное оплакивание тех, по ком нет причины горевать, поскольку они не ушли из существования, не перенесли какой-то болезненной или ужасной перемены состояния, но находятся над смертью, не в меньшей мере существуя и не в большей степени будучи несчастливymi в этих обстоятельствах по сравнению с жизнью. На самом деле высшая истина – это реальная истина. Все есть «Я», тот Единый, тот Божественный, на которого мы смотрим, о котором говорим, о котором слышим как о чудесном, находящемся выше нашего понимания, ибо при всех исканиях, утверждениях о познании, обращениях к тем, кто обладает знанием, человеческий ум так никогда не познал Абсолюта. Именно то, что скрыто здесь завесой мира, и есть Владыка тела; вся жизнь – лишь тень этого; приход души в физическое проявление и наш выход из него со смертью – это лишь одно из незначительных движений этого. Когда мы узнали, что мы – это Он, Абсолют, говорить о себе как об убийце или убитом – абсурд. Лишь одно является истиной, в которой мы должны жить, Вечное, проявляющее себя как душа человека в великом цикле ее странствия, на пути которого расставлены вехи – рождение и смерть, а высшие миры выполняют роль мест отдохновения. В этом путешествии все обстоятельства жизни, счастливые или несчастливые, представляют собой средства нашего развития, битвы и победы, а бессмертие есть дом, к которому движется душа.

Следовательно, говорит Учитель, избавься от этого напрасного горя, не уклоняйся, сражайся, о сын Бхараты. Но откуда такой вывод? Это высокое и великое знание, эта напря-

женная самодисциплина ума и души, при помощи которой она должна подняться над гулом эмоций и обманом чувств к истинному самопознанию, может освободить нас от горя и заблуждения; исцелить нас от страха смерти и печали по мертвым; показать нам, что те, о ком мы говорим как о мертвых, совсем не мертвы, их не надо оплакивать, поскольку они лишь ушли ввысь; научить нас бестрепетно воспринимать самые страшные удары жизни и смерть тела; возвысить нас до понимания всех обстоятельств жизни как проявлений Единого и как средства вознесения наших душ выше кажимостей по пути восходящей эволюции, пока мы не познаем себя как бессмертного Духа. Но где же здесь оправдание действия, требуемого от Арджуны, и бойни на Курукшетре? Ответ состоит в том, что это действие требуется от Арджуны на том пути, по которому он должен идти; оно с неизбежностью пришло при исполнении функции, возложенной на Арджуну его *svadharma*, его долгом перед обществом, законом его жизни и законом его бытия. Этот мир, это проявление «Я» в материальной вселенной есть не только цикл внутреннего развития, но и поле, на котором внешние обстоятельства жизни должны приниматься как условия и возможности этого развития. Это мир взаимной помощи и противоборства; не безмятежное, мирное скольжение через легкие радости есть то продвижение вперед, которое он допускает; здесь каждый шаг надо завоевывать героическим усилием, через столкновение противоборствующих сил. Те, кто ведет внутреннюю и внешнюю борьбу вплоть до чисто физического конфликта, до войны, есть кшатрии, могучие люди; война, сила, благородство, смелость являются их натурой; защита правого дела и принятие вызова на битву – их добродетелью и их долгом. Ибо идет постоянная борьба между добром и злом, справедливостью и несправедливостью, силой, которая защищает, и силой, которая разрушает и угнетает, и когда дело доходит до физического конфликта, защитник и знаменосец правого дела не должен содрогаться и дрожать от осознания насильственной, ужасной природы той работы, которую должен выполнить; он не должен бросать своих последователей или соратников, предав свое дело и допустив, чтобы знамя правого дела и справедливости валялось в пыли втоптанное в грязь кровавыми стопами угнетателя из-за безвольной жалости к жестокому насильнику и физического ужаса перед масштабами предписанным уничтожения. Его доблесть и его долг в битве, а не в отказе от битвы; грехом была бы здесь не бойня, а воздержание от убийства.

Затем Учитель на мгновение отклоняется от темы, дабы дать другой ответ на плач Арджуны по своим родным, смерть которых лишит его стимулов жизни и жизненных целей. Какова истинная цель жизни кшатрия и в чем состоит его истинное счастье? Не само по себе привлекательное счастье в доме, удобная жизнь и мирное веселье с друзьями и родней, а борьба за правое дело – вот истинная цель его жизни, найти же дело, за которое он может отдать свою жизнь или победой завоевать венец и славу героического существования, – его величайшее счастье. «Нет большего блага для кшатрия, чем справедливая битва, и когда такая битва приходит к ним подобно открытым воротам в небеса, тогда счастливы кшатрии. Если ты не ведешь борьбу за правое дело, ты отказался от своего долга, добродетели и славы, и грех будет твоим уделом». Такой отказ навлечет на кшатрия позор, упрек в трусости и слабости и утрату чести. Ибо, что есть наихудшее горе для кшатрия? Утрата чести, славы, высокого положения среди могучих воинов, людей отваги и силы; а для него это хуже смерти. Битва, отвага, сила, владычество, честь храбреца, рай для тех, кто пал с доблестью, – вот идеал воина. Снизить планку этого идеала, позволить запятнать честь, стать примером героя из героев, чье действие дает повод для упрека в малодушии и слабости, и, таким образом, снизить моральный стандарт человечества – значит обмануть себя и требования, которые мир предъявляет к своим вождям и лидерам. «Убитый, ты обретишь Небеса, одержав победу, ты будешь наслаждаться землей; так восстань же, о сын Кунти, решившийся на битву».

Может показаться, что этот героический призыв находится на более низком уровне, чем предшествующая стоическая духовность и более глубокая духовность, следующая

далее; ибо в следующем стихе Учитель приказывает Арджуне уравнивать для своей души горе и счастье, утрату и обретение, победу и поражение, а затем вступить в бой – настоящее учение Гиты. Но индийская этика всегда понимала практическую необходимость дифференцированных идеалов для развивающейся моральной и духовной жизни человека. Идеал кшатрия, идеал четырех сословий общества выражен здесь в своем социальном аспекте, а не в духовном значении, как это происходит дальше. Это, говорит Кришна, в сущности, мой ответ тебе, если ты настаиваешь на том, что мотивом твоего действия должны быть радость, горе и результат действий. Я указал тебе, в каком направлении ведет тебя высшее знание «Я» и мира; теперь я показал тебе направление, которое указывают тебе твой долг перед обществом и этический стандарт твоего общественного слоя, *svadharmam api cāvekṣya*. Что бы ты ни принял во внимание – результат один и тот же. Но если ты не удовлетворен своим долгом перед обществом и добродетелью своего сословия, если ты думаешь, что он ведет тебя к горю и греху, тогда я приказываю тебе подняться к высшему идеалу, а не опускаться к низшему. Отбрось весь эгоизм, будь безразличен к радости и горю, к приобретениям и утратам, к любым мирским результатам; сосредоточься лишь на том деле, которому должен служить, и на той работе, которую должен успешно выполнить по божественному велению; «так ты не навлечешь на себя грех». Таким образом, доводы Арджуны относительно горя, отвращения к бойне, чувства греха, прискорбных результатов его действия опровергаются в согласии с наивысшим знанием и этическими идеалами, достигнутыми его расой и его эпохой.

Это кредо арийского воина. «Познай Бога, – гласит оно, – познай себя, помогай человеку; защищай правое дело, делай свою работу в мире, заключающуюся в ведении битвы, не испытывая страха, слабости или нерешительности. Ты – вечный и бессмертный Дух, твоя душа находится здесь на своем пути, восходящем к бессмертию; жизнь и смерть – ничто, горе, раны, страдания – ничто, ибо их надо преодолеть и превозмочь. Смотри не на собственное удовольствие, выигрыш и выгоду, но ввысь и вокруг, ввысь на сияющие вершины, к которым ты взбираешься, вокруг на этот мир сражения и испытания, в котором добро и зло, продвижение и отступление сплетены в жестокой схватке. Люди взывают к тебе, к своему богатырю, своему герою, и зовут на помощь; ну, помоги же, борись, разрушай, если разрушением мир должен продвинуться вперед, но не испытывай ненависти к тому, что разрушаешь, и не оплакивай тех, кто погибает. Знай, что везде существует единое «Я», знай, что все – бессмертные души, а тело – лишь пыль. Делай свое дело, и пусть дух твой будет спокоен, силен и уравновешен; борись и либо доблестно погибни, либо одержи победу. Ибо это работа, порученная тебе Богом и твоей природой».

## Глава VIII. Санкхья и Йога

В момент перехода от этого краткого первого и быстрого ответа на затруднения Арджуны в первых же словах, которые содержат главную мысль духовного решения, Учитель сразу проводит различие, крайне важное для понимания Гиты, – различие между Санкхьей и Йогой. «Таково знание (разумное знание о вещах и воле), объявленное тебе в Санкхье, теперь слушай о нем в Йоге, ибо, если через это знание ты будешь в Йоге, о сын Притхи, ты сбросишь с себя рабство трудов». Таков буквальный перевод слов, в которых Гита объявляет о различии, которое она намерена сделать.

Гита в своей основе – это труд ведантический; она – один из трех признанных авторитетных источников ведантизма и, хотя она не обозначена как явленное Писание, будучи скорей интеллектуальной, логичной и философичной по методу, действительно основанному на Истине, но не представляющей собой непосредственно ниспосланное Слово, откровение истины через высший дар провидца, она, тем не менее, оценивается столь высоко, что почитается почти как тринадцатая Упанишада. Однако ее ведантические идеи неизменно окрашены идеями Санкхьи и йогическим образом мышления, что придает ее философии особый синтетический характер. Фактически она представляет собой, в основном, практическую систему Йоги, которая обучает, а метафизические идеи вводит лишь в качестве пояснений к своей практической системе; кроме того, она не просто провозглашает ведантическое знание, но кладет в основу знания и преданности труды, равно как возвышает труды до уровня знания, которое является их кульминацией, и наполняет их преданностью – сердцем и сущностью их духа. Йога Гиты основана на аналитической философии приверженцев Санкхьи, принимает ее за отправную точку и всегда сохраняет как значительный элемент своего метода и доктрины; и все-таки она выходит далеко за пределы Санкхьи, даже отрицает некоторые из ее характерных тенденций и находит средство примирения низшего аналитического знания Санкхьи с высшей синтетической и с ведантической истиной.

Что же такое Санкхья и Йога, о которых говорит Гита? Это, конечно, не системы, дошедшие до нас под этими названиями, как говорится соответственно в «Санкхья Карике» Ишвары Кришны и в «Йога-Сутре» Патанджали. Эта Санкхья – не система Кариков, по меньшей мере, как ее обычно понимают; ибо Гита отнюдь не приемлет множественность Пуруш как основную истину бытия и настойчиво подчеркивает традиционно отрицаемое Санкхьей, что Единый есть «Я» и Пуруша, что Единый есть Властелин, Ишвара или Пурушоттама и что Ишвара – источник существования вселенной. Традиционная Санкхья является, говоря языком современных понятий, атеистической, а Санкхья Гиты приемлет и тонко примиряет теистический, пантеистический и монистический взгляды на вселенную.

Йога тоже не является йогической системой Патанджали; ибо последняя представляет собой чисто субъективный метод Раджа-йоги, внутреннюю дисциплину, ограниченную, жестко спланированную, строго и научно дифференцированную, которая постепенно успокаивает ум и поднимает его в Самадхи, давая временной и вечный результаты этого выхода из пределов своего «я», причем временной заключается в колоссальном росте знания и сил души, а вечный – в союзе с Божественным. Йога же Гиты – это огромная, гибкая и многосторонняя система, включающая различные элементы, успешно гармонизированные при помощи естественной и живой ассимиляции, а Раджа-йога – лишь один из этих элементов, причем не самый важный и не самый насыщенный. Эта Йога не приемлет строгой, научной градации, а представляет собой процесс естественного развития души; она старается при помощи принятия нескольких принципов субъективного равновесия и действия привести к обновлению души и некоему изменению, подъему или новому рождению из низшей природы в божественную. Соответственно, здесь идея Самадхи в корне отлична от обычного

понятия йогического транса; если Патанджали придает трудам лишь исходное значение для морального очищения и религиозной концентрации, то Гита идет гораздо дальше и делает труды отличительной характеристикой Йоги. Действие для Патанджали есть лишь первый шаг, в Гите оно представляет собой постоянную основу; в Раджа-йоге действие практически должно быть прекращено по достижении результата, в любом случае, оно очень скоро перестает быть средством Йоги, для Гиты же оно является средством наивысшего подъема и продолжается даже после полного освобождения души.

Это необходимо отметить, дабы избежать неразберихи в мышлении, которая могла бы возникнуть из-за использования знакомых слов в значении более широком, чем формально известное нам в настоящее время. Тем не менее Гита признает все существенное в системах Санкхьи и Йоги, все широкое, всеобъемлющее и универсально истинное, хотя в отличие от противостоящих философских школ она этим не ограничивается. Ее Санкхья – это всеобъемлющая ведантическая Санкхья, какую мы находим в ее основных принципах и элементах великого ведантического синтеза Упанишад и более поздних Пуран. Ее идея Йоги – это та обширная идея преимущественно субъективной практики и внутреннего изменения, необходимых для обретения «Я» или союза с Богом, лишь особым способом применения которых является Раджа-йога. Гита настаивает на том, что Санкхья и Йога – не две различные, несоместимые и взаимопротиворечащие системы, что они едины в своей основе и цели; они различаются лишь методом и отправной точкой. Санкхья – это тоже Йога, но она развивается посредством знания; начиная с интеллектуального различения и анализа принципов нашего бытия, она достигает цели через видение Истины и обладание ею. Йога, с другой стороны, развивается посредством трудов; в основе своей – это Карма-йога, но, исходя из всего учения Гиты и ее более поздних толкований, очевидно, что слово «карма» используется в очень широком смысле и что под Йогой подразумевается бескорыстное жертвоприношение всех внутренних, а также внешних видов деятельности Властелину всех трудов, предлагаемое Вечному как Владыке всех энергий и аскетизма души. Йога – это практика Истины, знание которой дает видение, а движущей силой ее практики является дух просвещенной преданности, спокойного или пылкого посвящения тому, что знание считает Наивысшим.

Но что представляют собой истины Санкхьи? Эта философия получила свое название от своего аналитического метода. Санкхья – это анализ, перечисление, обособляющее и различающее изложение принципов нашего бытия, в котором обычный ум видит лишь сочетания этих принципов и результаты сочетаний. Она совсем не стремилась к синтезу. Ее исходная позиция фактически дуалистична, но это не весьма относительный дуализм ведантических школ, которые называют свою позицию Двайтой, а дуализм абсолютный и очень четкий. Ибо Санкхья объясняет существование наличием не одного, а двух первоначальных принципов, чья взаимосвязь является причиной существования вселенной: Пуруши – пассивного принципа и Пракрити – активного принципа. Пуруша – это Душа, не в обычном или распространенном смысле этого слова, но в смысле чистого сознательного Существа, неподвижного, неизменного и самосветящегося. Пракрити – это Энергия и ее процесс. Пуруша не делает ничего, но отражает действие Энергии и ее процессов; Пракрити механична, но, будучи отраженной в Пуруше, она в своей деятельности принимает облик сознания, и таким образом создаются те феномены творения, сохранения, распада, рождения, жизни и смерти, сознания и бессознательности, чувственного знания, интеллектуального знания и неведения, действия и бездействия, счастья и страдания, которые Пуруша под влиянием Пракрити приписывает себе, хотя они принадлежат совсем не ему, а действию или движению исключительно Пракрити.

Ибо Пракрити состоит из трех гун, или основных форм проявления энергии; саттва, семя интеллекта, сохраняет движение энергии; раджас, семя силы и действия, создает движение энергии; тамас, семя инерции и отсутствия интеллекта, отрицание саттвы и раджаса,

уничтожает то, что они создают и сохраняют. Когда три эти силы энергии Пракрити находятся в состоянии равновесия, все пребывает в покое, движение, действие или созидание отсутствует, следовательно, нет ничего, что отразилось бы в неизменном сияющем бытии сознательной Души. Но когда равновесие нарушается, три гуны переходят в состояние неуравновешенности, в котором они противоборствуют и воздействуют друг на друга; начинается весь запутанный процесс беспрестанного созидания, сохранения и уничтожения, развертывающий феномены космоса. Он продолжается до тех пор, пока Пуруша соглашается отражать это нарушение равновесия, которое затмевает его вечную природу и придает ему природу Пракрити; но когда он отзывает свое согласие, гуны возвращаются в состояние равновесия а душа возвращается к своей вечной, неизменной неподвижности; она освобождается от феноменов. Это отражение и наличие или отсутствие согласия представляется единственной способностью Пуруши; через отражение он – свидетель Природы и он дает ей санкцию, он – *sākṣi* и *anumantā* в Гите, но не Ишвара. Даже предоставление им согласия является пассивным, а отказ в согласии – другое проявление пассивности. Любое действие, субъективное или объективное, чуждо Душе; у нее нет ни активной воли, ни активного интеллекта. Следовательно, она не может быть единственной причиной существования космоса, тогда становится необходимым наличие второй причины. Не только одна лишь Душа с ее природой сознательного знания, воли и наслаждения является причиной существования вселенной, но Душа и Природа – они составляют двойственную причину, включающую в себя пассивное Сознание и активную Энергию. Так Санкхья объясняет существование космоса.

Но откуда тогда берутся сознательный интеллект и сознательная воля, которые в нашем восприятии представляют собой столь большую часть нашего бытия и которые мы обычно инстинктивно относим не к Пракрити, а к Пуруше? Согласно Санкхье этот интеллект и воля полностью являются частью механической энергии Природы, а не свойствами Души; они суть принцип буддхи, одного из двадцати четырех таттв, двадцати четырех космических принципов. Пракрити в эволюции мира основывается на трех своих гунах как первичной субстанции вещей, непроявленной, бессознательной, из которой последовательно развиваются пять элементарных состояний Энергии или Материи, ибо Материя и Сила в философии Санкхьи – это одно и то же. Они названы именами пяти конкретных элементов, признаваемых древним мышлением; это – эфир, воздух, огонь, вода и земля. Но надо помнить, что это не элементы в современном научном смысле. Они представляют собой тонкие состояния материальной энергии, и в грубом материальном мире их нигде нельзя найти в чистом виде. Все объекты создаются из сочетания этих пяти тонких состояний или элементов. Каждый из пяти является основой одного из пяти тонких свойств Энергии или Материи: звука, осязания, формы, вкуса и обоняния, которые образуют способ, помогающий чувственному уму постигать объекты. Таким образом, из пяти элементов Материи, расцветших из бутона первичной энергии, и пяти чувственных связей, через которые познается Материя, развивается то, что, говоря современным языком, мы бы назвали объективным аспектом космического существования.

Остальные тринадцать принципов образуют субъективный аспект космической Энергии – это буддхи или махат, аханкара, манас и его десять чувственных функций: пять, относящихся к знанию, и пять, относящихся к действию. Манас, ум – это первичное чувство, которое постигает все объекты и реагирует на них; ибо он обладает одновременно центростремительной и центробежной активностью, постигает при помощи восприятия то, что Гита называет касаниями вещей извне, *bāhya sparśa*, и, таким образом, формирует для себя представление о мире и упражняет свои реакции активной витальности. Но он специализируется на самых обычных функциях восприятия с помощью пяти чувств: слуха, осязания, зрения, вкуса и обоняния – которые превращают пять свойств вещей в свои объекты,

а необходимые витальные функции реакции оттачивают с помощью пяти активных чувств, которые управляют речью, двигательной способностью, хватательной способностью, эвакуацией и воспроизводством. Буддхи, различающий принцип, является одновременно интеллектом и волей; он представляет собой ту силу в Природе, которая различает и координирует. Аханкара, чувственное эго – это субъективный принцип в буддхи, который побуждает Пурушу отождествлять себя с Пракрити и ее деяниями. Но эти субъективные принципы сами по себе являются столь же механическими, сколь и большая часть бессознательной энергии, как и те принципы, которые образуют ее объективные действия. Если нам трудно осознать, как разум, ум и воля могут быть свойствами механического Бессознательного и сами по себе являться механическими, *ja#a*, то достаточно вспомнить, что и современная наука вынуждена сделать такой же вывод. Даже в механическом действии атома существует сила, которую можно назвать только бессознательной волей, и во всех трудах Природы такая проникающая воля бессознательно вершит труды интеллекта. То, что мы называем ментальным интеллектом, – это, в сущности, то же самое, что подсознательно различает и устанавливает правильное соотношение во всех видах деятельности материальной Вселенной, а сам сознательный ум, как попыталась показать наука, является лишь результатом и расшифровкой механического действия бессознательного. Но Санкхья объясняет то, что не объясняет современная наука, процесс, при помощи которого механическое и бессознательное приобретают облик сознания. Это происходит из-за отражения Пракрити в Пуруше; свет сознания Души приписывается деяниям механической энергии, и именно таким образом Пурушу, наблюдающего за Природой в качестве свидетеля и забывающего о себе, обманывает рожденная в ней идея о том, что именно он думает, чувствует, изъявляет волю, действует, тогда как процесс мышления, ощущения, волеизъявления на самом деле все время проводится совсем не им, а ею и ее тремя формами. Избавление от этого заблуждения – это первый шаг к освобождению души от Природы и ее трудов.

Конечно, есть многое в нашем существовании, что Санкхья никак не объясняет или объясняет неудовлетворительно, но если все, что нам нужно, это рациональное объяснение космических процессов в их основных идеях, как базы единой цели, общей для всех древних философий, – освобождения души от одержимости космической Природой, то объяснение, даваемое Санкхьей миру и путь Санкхьи к освобождению так же хорош и эффективен, как любой другой. Чего мы поначалу не улавливаем – зачем Санкхье нужно вводить элемент плюрализма в свой дуализм, постулируя единую Пракрити, но множество Пурушей. Казалось бы, что наличие одного Пуруши и одной Пракрити достаточно для объяснения сотворения и развития вселенной. Но Санкхья была вынуждена прийти к плюрализму через строгое аналитическое изучение принципов вещей. Во-первых, мы действительно обнаруживаем существование в мире множества сознательных существ, каждое из которых рассматривает по-своему этот мир и имеет собственный независимый опыт его субъективных и объективных аспектов, свое особое восприятие одних и тех же перцептивных и реактивных процессов. Если бы существовал только один Пуруша, то не было бы этой важной независимости и обособленности, напротив, все видели бы мир тождественным образом и с общей субъективностью и объективностью. Поскольку Пракрити одна, все наблюдают один и тот же мир; поскольку ее принципы повсеместно одинаковы, это общие принципы, составляющие внутренний и наружный опыт, и они едины для всех; но бесконечные различия взглядов, подходов и позиций, действия, опыта и ухода от опыта – различия не операций природы, которые едины, а осознающего наблюдения – совершенно необъяснимы, если не предположить существование множества наблюдателей, многих Пурушей. Можно сказать, что эго-восприятие является достаточным объяснением. Но эго-восприятие есть общий принцип Природы и не нуждается в варьировании, ибо оно просто склоняет Пурушу к отождествлению с Пракрити; и если есть только один Пуруша, то все существа должны быть едины,

соединенные и сходные в своем эгоистическом сознании; как бы ни различались в деталях формы и сочетания их природных частей, не будет разницы в душе-мировосприятии и душе-опыте. Природные вариации не должны бы создавать все эти важные различия, эту множественность восприятий и от начала до конца такую обособленность опыта в едином Наблюдателе, в одном Пуруше. Следовательно, плюрализм душ является логической необходимостью для чистой философии Санкхьи, отделившейся от ведантических элементов древнего знания, породившего ее. Космос и его развитие можно объяснить связью одной Пракрити с одним Пурушей, но не многообразием сознательных существ в космосе.

Существует и другая трудность, столь же значительная. Освобождение – это цель, поставленная данной философской системой, как и другими. Мы говорили, что освобождение осуществляется, когда Пуруша отказывается от одобрения деятельности Пракрити, которую она проводит только ради его удовольствия, но ведь по сути это лишь фигура речи. Пуруша пассивен и, в действительности, не его дело давать или отзывать свое согласие; такое действие должно быть движением в самой Пракрити. Если мы задумаемся, то поймем, что, будучи операцией, это является движением обратного хода или откатом в принципе буддхи, различающей воли. Буддхи приспособился к восприятиям ума-чувства, занялся различением и координацией операций космической энергии, с помощью чувства-эго отождествляя Наблюдателя с мыслью, чувством, и действием Природы. В процессе различения буддхи приходит к горькому осознанию, что тождество является заблуждением; в конечном счете, буддхи различает Пурушу и Пракрити, понимая, что все это простое нарушение равновесия гун. Буддхи – одновременно разум и воля – отрешается от лжи, поддерживаемой дотоле, и больше не связанный Пуруша уже не ассоциирует себя с заинтересованностью ума в космической игре. Конечный результат – Пракрити утрачивает способность отражаться в Пуруше, ибо уничтожен эффект эго-чувства и разумная воля равнодушно перестает быть средством ее санкции. Вследствие этого ее гуны должны неизбежно прийти в равновесие, космическая игра должна замереть, а Пуруша вернуться к безмятежному покою. Но если бы существовал один только Пуруша и произошел бы отход различающего принципа от своих заблуждений, не стало бы космоса. Однако, как мы видим, ничего подобного не происходит. Немногочисленные существа из бесчисленных миллионов достигают освобождения или продвигаются к нему; остальных это никак не затрагивает; космическая Природа в своей игре с ними не испытывает ни на йоту неудобств от этого суммарного отрешения, которое должно бы положить конец всем ее процессам. Этот факт можно объяснить только теорией множества независимых Пуруш. Единственное вообще логическое объяснение с точки зрения ведантического монизма это объяснение Майявады, но там все превращается в сон; что освобождение, что порабощенность – просто обстоятельства нереальности, эмпирические промахи Майи; в действительности никто не освободился, никто не в рабстве. Более реалистический подход Санкхьи не приемлет эту фантазмагорическую идею существования, соответственно, и это решение принять не может. Здесь мы также убеждаемся, что множество душ есть неизбежный вывод из данных анализа существования по Санкхье.

Гита начинает с этого анализа и сначала кажется, будто целиком поддерживает его даже при изложении Йоги. Гита принимает Пракрити с ее тремя гунами и двадцатью четырьмя принципами; принимает отнесение всего действия к сфере полномочий Пракрити и пассивность Пуруши; принимает многообразие сознательных существ в космосе; принимает растворение отождествляющего эго-чувства, различающее действие разумной воли и трансценденцию действия трех форм энергии как способ освобождения. Йога, которую предлагается практиковать Арджуне вначале, это Йога-буддхи, разумной воли. Однако, есть одно важное отклонение – Пуруша рассматривается как единственный, нет множества Пуруш; ибо свободное, нематериальное, недвижимое, вечное, неизменяемое «Я» Гиты есть, за исключением одной детали, ведантическое описание вечного, пассивного, недвижимого, неизменяемого

Пуруши Санкхьи. Однако важнейшее отличие в том, что здесь Один – не множество. Тут и возникает трудность, избегаемая Санкхьей при помощи множества, и требует она совершенно иного разрешения. Гита дает его, вводя в ведантическую Санкхью идеи и принципы ведантической Йоги.

Первый важный новый элемент мы обнаруживаем в концепции самого Пуруши. Праkritи ведет свою деятельность ради удовольствия Пуруши; но как определяется это удовольствие? В строгом анализе Санкхьи это можно определить лишь через пассивное согласие безмолвного Свидетеля. Свидетель пассивно соглашается с действием разумной воли и эго-чувства, пассивно соглашается он и с отходом этой воли от эго-чувства. Он – Свидетель, источник согласия, отраженно поддерживающий труд Природы, *sākṣī anumantā bhartā*, но больше ничего. Но Пуруша Гиты есть также Владыка Природы; он есть Ишвара. Если операции разумной воли относятся к Природе, то начало и энергия воли исходят из сознательной Души; она властвует над Природой. Если акт разумности Воли это акт Праkritи, то источник и свет разумности активно вносит Пуруша; он не только Свидетель, но и Властвующий и Знающий, властелин знания и воли, *jñātā īśvara*. Он – наивысшая причина действий Праkritи, наивысшая причина ее отхода от действия. В анализе Санкхьи Пуруша и Праkritи в своем дуализме есть причина космоса; в синтетической же Санкхье Пуруша через его Праkritи есть причина космоса. Мы сразу видим, как далеко отошли от строгого пуризма традиционного анализа.

Но как же единое «Я», неизменяемое, недвижимое, вечно свободное, с которой начала Гита? Оно свободно от всех перемен, или обратного развития в переменных, *avikārya*, нерожденное, неявленное, Брахман, однако оно есть то, «чем все это развернуто». Может показаться, будто принцип Ишвары в его бытии; если он недвижим, то он же есть причина и владыка всего действия. Но каким образом? А как же многообразие сознательных существ в космосе? Непохоже, будто они есть Владыка, скорее наоборот, *anīśa*, ибо они подчинены действию трех гун и заблуждению эго-чувства, и если все они есть единая душа, как говорится в Гите, то откуда взялась эта инволюция, подчиненность и заблуждение и чем это можно объяснить, кроме чистейшей пассивности Пуруши? А откуда множественность? И как это так – единая душа в одном теле и уме достигает освобождения, а в других остается в заблуждении рабства? Это трудные вопросы, которые нельзя оставить нерешенными.

Гита отвечает на них в позднейших главах – анализом Пуруши и Праkritи, в который вводятся новые элементы, вполне соответствующие ведантической Йоге, но чуждые традиционной Санкхье. Она говорит о трех Пурушах, точнее, о тройном статусе Пуруши. Упанишады, касаясь истин Санкхьи, иногда говорят предположительно только о двух Пурушах. В одном тексте сказано: есть один нерожденный трех цветов, вечный женский принцип Праkritи с ее тремя гунами, постоянно творящий, есть два нерожденных, два Пуруши. Один льнет к ней и наслаждается ею, другой покидает ее, потому что уже наслаждался всеми ее удовольствиями. В другом стихе они описываются как две птицы на одном дереве, навечно связанные сотоварищи; один из них поедает плоды дерева – Пуруша в Природе, наслаждающийся ее космосом; другой плоды не ест, но наблюдает за первым – безмолвный Свидетель, отрешенный от наслаждения. Когда первый замечает второго и понимает, что все есть его величие, он избавляется от печали. В двух стихах представлены разные точки зрения, но в них есть общий смысл. Одна птица – это вечно безмолвное, нескованное «Я» или Пуруша, которым все это развернуто, он наблюдает космос, который развернул, но отчужденно; другая – это Пуруша, вовлеченный в Природу. Первый стих указывает: двое есть одно и то же, они представляют различные состояния – скованное и свободное – сознательного существа; ибо второй Нерожденный низошел в наслаждение Природой и отделился от нее. Второй стих показывает то, что мы бы не почерпнули из первого стиха – в более высоком статусе единения «Я» навеки свободно, недеятельно, хотя нисходит в свое низшее бытие, в многообразии

творений Пракрити и отдаляется от него, возвращаясь в отдельных существах в высокий статус. Эта теория двойного статуса единой сознательной души открывает дверь; однако процесс множественности Единого все еще неясен.

Развивая мысль других пассажей Упанишад<sup>10</sup>, Гита добавляет к этим двум еще одного, наивысшего, Пурушоттаму, верховного Пурушу, величие которого есть все творение. Таким образом, есть трое: Кшара, Акшара, Уттама. Кшара, мобильный и изменчивый, есть Природа, *svabhāva*, это разнообразное становление души; здесь Пуруша есть многообразие божественного Существа, множественный Пуруша, не отделенный от Пракрити, а в ней. Недвижный, неизменяемый Акшара – это безмолвное и недеятельное «я», это единство божественного Существа, Свидетель Природы, но не вовлеченный в ее движение; недеятельный Пуруша, свободный от Пракрити и ее трудов. Уттама – Властелин, наивысший Брахман, наивысшее «Я», обладающее как неизменяемым единством, так и мобильной множественностью. Именно через широчайшую мобильность и действие Своей природы, Своей энергии, Своей воли и силы, Он являет Себя в мире, а через более великую тишину и неподвижность Своего существа остается отчужденным; однако, как Пурушоттама, Он превыше и отчужденности от Природы, и привязанности к ней. Идея Пурушоттамы, хотя она постоянно подразумевается в Упанишадах, выделена и определенно показана в Гите; эта концепция оказала сильнейшее влияние на дальнейшее развитие индийского религиозного сознания. Она легла в основу высочайшей Бхакти-йоги, которая утверждает свое превосходство над жесткими определениями монистической философии. Она стоит и за философией религиозности Пуран.

Гита не согласна оставаться и в рамках анализа Пракрити, предлагаемого Санкхьей, – в нем есть место для эго-чувства, но не для множественного Пуруши, который здесь не часть Пракрити, а отделен от нее. Гита, напротив, утверждает, что Властелин, по своей природе, становится Дживой. Как это возможно, если есть только двадцать четыре принципа космической Энергии и не больше? Да, говорит божественный Учитель, на самом деле это вполне обоснованное объяснение явным операциям космической Пракрити с ее тремя гунами, и связь, приписываемая Пуруше и Пракрити, тоже вполне обоснованна и весьма полезна для практических целей инволюции и отхода. Но это касается лишь низшей Пракрити трех способов действия, несознательной и обманчивой; существует и высшая, верховная, сознательная и божественная Природа, и именно она стала индивидуальной душой, Дживой. В низшей природе каждое существо предстает как эго, в высшей он есть индивидуальный Пуруша. Иными словами, множественность это часть духовной природы Единого. Эта индивидуальная душа есть Я, в творении это частичное проявления Меня, *tamaiva aśa*, и она обладает всеми моими силами: она свидетель, она дает Санкции, поддерживает, знает, владеет, действует. Душа нисходит в низшую природу и считает себя поработанной действием, дабы наслаждаться низшим бытием: она может отступить и познать себя как пассивного Пурушу, свободного от всего действия. Может подняться над тремя гунами и, освободившись от действия, все же обладать действием, как Я Сам; поклонением Пурушоттаме и единением с ним она может полностью наслаждаться его божественной Природой.

Таков анализ, который не ограничивает себя видимым космическим процессом, но проникает в оккультные тайны сверхсознательной Природы, *uttamam rahasyam*, на которых Гита основывает свой синтез Веданты, Санкхьи и Йоги, синтез знания, трудов и богопочитания. Согласно чистой Санкхье, сопряжение трудов и освобождения противоречиво и невозможно. Согласно чистому монизму, постоянное продолжение трудов, как части Йоги, и терпимость к богопочитанию после достижения совершенного знания, освобождения и

<sup>10</sup> *Puruṣa... akṣarāt... paratapara* – хотя Акшара есть наивысший, существует верховный Пуруша, выше его, сказано в Упанишаде.

единения становятся невозможными, или, по меньшей мере, они иррациональны и бесполезны. Философия Санкхьи Гиты развеивается, и система Йоги Гиты побеждает все эти препятствия.

## Глава IX. Санкхья, Йога и Веданта

Общей целью первых шести глав Гиты является синтез двух методов в обширной структуре ведантической истины. Обычно полагают, что эти методы различны и даже противоположны. Это методы приверженцев Санкхьи и Йоги. Санкхья берется в качестве отправного пункта и основы; но с самого начала, и чем дальше, тем больше, она впитывает в себя идеи и методы Йоги и преобразуется в ее духе. Практическая разница, какой она представлялась религиозным умам того времени, заключается, во-первых, в том, что Санкхья шла путем знания и Йоги рассудка, и, во-вторых, в дополнение первого различия, – в том, что Санкхья привела к полной пассивности и отречению от трудов, *sannyāsa*, тогда как Йога считала совершенно достаточным внутреннее отречение от желаний, очищение субъективного принципа, ведущего к действию, и обращение трудов к Богу, к божественному существованию и к освобождению. Но все же и Санкхья, и Йога имеют одну и ту же цель – трансцендентность рождения и земного существования и союз человеческой души с Наивысшим. Такова, по меньшей мере, разница, представляемая нам Гитой.

Трудность, которую испытывает Арджуна в уяснении себе возможного синтеза данных противоположностей, является показателем строгого разграничения между этими двумя системами, существовавшего в то время. Учитель начинает с того, что примиряет труды и Йогу интеллекта; последняя, по его словам, гораздо выше простых трудов; именно при помощи Йоги-буддхи, знания, поднимающего человека из обычного человеческого ума и его желаний к чистоте и уравновешенности брахмического состояния, свободного от всех желаний, можно сделать труды угодными. Хотя труды и являются средством спасения, но это труды, очищенные при помощи знания. Ограниченный понятиями господствующей в то время культуры, введенный в заблуждение тем ударением, которое Учитель делает на идеях, свойственных ведантической Санкхье, победе над чувствами, уходе от ума в «Я», подъеме в брахмическое состояние, угасании нашей низшей индивидуальности в Нирване безличности, – ибо идеи, свойственные Йоге, пока еще являются подчиненными и в большой степени сдерживаются, – Арджуна сбит с толку и вопрошает: «Если ты считаешь, что интеллект более велик, чем труды, зачем же ты предписываешь мне выполнить ужасную работу? Кажется, ты сбиваешь с толку мой интеллект запутанной и неясной речью; тогда назови мне определенно то единственное, что поможет мне достичь состояния благости моей души».

В ответ Кришна утверждает, что Санкхья следует по пути знания и отречения, Йога – по пути трудов; но подлинное отречение невозможно без Йоги, без трудов, совершаемых как жертвоприношение, совершаемых в состоянии уравновешенности и без желания получить плоды, с пониманием того, что действует именно Природа, а не душа; но сразу вслед за этим он заявляет, что жертвоприношение знания является наивысшим, любая работа находит свое завершение в знании, огонь знания сжигает все труды; следовательно, посредством Йоги происходит отречение от трудов, а зависимость от них преодолевается для человека, который владеет своим «Я». Снова Арджуна сбит с толку; здесь беспристрастные труды, принцип Йоги, и отречение от трудов, принцип Санкхьи, соединяются вместе словно часть единого метода, хотя очевидного примирения между ними нет. Ибо тот тип примирения, который уже дал Учитель, – видеть действие во внешнем бездействии, а в кажущемся действии видеть подлинное бездействие, поскольку душа отрелась от иллюзии относительно выполнения ею роли труженика и препоручила труды в руки Владыки жертвоприношения, – воспринимается практическим умом Арджуны как слишком непрочный, слишком утонченный и выраженный почти загадочными словами; он не уловил их смысла или, по крайней мере, не проникся их духом и не вник в их подлинную суть. Поэтому, он спрашивает: «Ты

провозглашаешь отречение от трудов, о Кришна, а с другой стороны – Йогу; какой из этих двух путей лучший – скажи мне это с полной определенностью».

Ответ важен, ибо он очень ясно формулирует это различие и указывает, хотя и не излагает полностью, линию примирения. «И отречение от трудов, и Йога трудов приводят к спасению души, но из них двоих Йога трудов выше отречения от трудов. Тот должен быть известен как вечный Санньясин (даже когда действует), кто не питает неприязни и не испытывает желаний; ибо, будучи свободным от двойственностей, он легко и счастливо освобождается от этого рабства. Дети говорят о Санкхье и Йоге в отдельности, но не мудрец; если человек всецело занимается одной, он пожинает плоды обеих, поскольку в своей целостности каждая содержит другую. Состояние, которое достигается при помощи Санкхьи, достигают также и люди, занимающиеся Йогой; кто видит Санкхью и Йогу как единое целое, тот видит. Но трудно достичь отречения без Йоги; мудрец, владеющий Йогой, быстро достигает Брахмана; его суть становится сутью всех существований (всех вещей, становление которых произошло), и, несмотря на то, что он вершит труды, он не вовлечен в них». Он знает, что действует не он, а Природа, и именно это знание освобождает его; он отрелся от трудов, не совершает действий, хотя действия и совершаются через него; он становится «Я», Брахманом, *brahmabhūta*, он видит все существование как становления, *bhūtāni*, этого самосущего Бытия, а свое собственное существование – лишь как одно из них, все их действия – лишь как раскрытие космической Природы, работающей через их индивидуальную природу, а свои собственные действия – как часть той же космической деятельности. Это не все учение Гиты; ибо пока существует только идея неизменной сути или Пуруши, Акшара Брахмана, и Природы, Пракрити, как ответственной за космос, но еще не отчетливо выражена идея Ишвары, Пурушоттамы; пока существует только синтез трудов и знания, но, несмотря на определенные намеки, еще не вводится высший элемент преданности, которая впоследствии приобретает столь большое значение; пока речь идет только о пассивном Пуруше и низшей Пракрити, но еще не выделена идея тройственного Пуруши и двойственной Пракрити. Действительно, об Ишваре говорят, но его связь с «Я» и Природой еще не ясна. Первые шесть глав доводят синтез только до того предела, до которого его можно довести, не выразив четко и не введя окончательно эти имеющие первостепенное значение истины, которые, будучи введены, должны обязательно расширить и модифицировать, но не отбросить, эти первые шаги к примирению.

Двойственным, по словам Кришны, является самоприложение души, при помощи которого она входит в Брахмическое состояние: «...у последователей Санкхьи через Йогу знания, у последователей Йоги – через Йогу трудов». Это отождествление Санкхьи с Джняна-Йогой, а Йоги – с путем трудов интересно; ибо оно показывает, что господствующие в то время идеи принадлежат к совершенно иному роду, нежели наши нынешние, появившиеся в результате великой ведантической эволюции индийского мышления, явно последовавшей после создания Гиты, когда была сведена на нет роль прочих ведических философских учений как практических методов освобождения. Дабы оправдать язык Гиты, мы должны предположить, что в то время среди тех, кто следовал по пути знания, был очень широко принят именно метод Санкхьи<sup>11</sup>. Впоследствии с распространением буддизма метод знания Санкхьи, видимо, во многом был затенен буддийским. Буддизм, нетеистический и антимонистический, подобно Санкхье подчеркивал непостоянство результатов воздействия космической энергии, которую он представлял не как Пракрити, а как Карму, поскольку буддисты не принимали ни ведантического Брахмана, ни пассивную Душу приверженцев Санкхьи, что сделало признание этого непостоянства различающим умом средством освобождения. Когда

<sup>11</sup> Системы Пуран и Тантр полны идей Санкхьи, хотя и подчиненных ведантической идее и смешанных со многими другими.

возникло сопротивление буддизму, оно приняло не старую точку зрения Санкхьи, а ведантическое представление, популяризованное Шанкарой, который заменил буддийское непостоянство родственной ведантической идеей иллюзии, Майи, а буддийскую идею Небытия, неопределимой Нирваны, негативного Абсолюта противоположной и все же родственной ведантической идеей неопределимого Существа, Брахмана, невыразимо позитивного Абсолюта, в котором прекращают свое существование любая особенность, действие и энергия, поскольку в Том они никогда не существовали на самом деле и представляют собой просто иллюзии ума. Именно о методе Шанкары, основанном на этих концепциях его философии, об отречении от жизни как иллюзии мы обычно думаем, когда говорим о Йоге знания. Но во времена Гиты Майя, очевидно, не была еще главным словом ведантической философии. Не имела она, по крайней мере, в сколько-нибудь отчетливой форме, того подспудного значения, которое Шанкара извлек из нее с такой ясностью, силой и определенностью; ибо в Гите мало говорится о Майе и много – о Пракрити, и первое слово даже используется не более, чем как эквивалент последнего, но только в его низшем статусе; это низшая Пракрити трех гун, *traiguṇyamāyī māyā*. Пракрити, а не иллюзорная Майя является в Гите действующей причиной космического существования.

Тем не менее, какими бы четкими ни были различия в их метафизических идеях, практическая разница между Санкхьей и Йогой, развитая Гитой, не отличается от той, что существует сейчас между ведантическими Йогами знания и трудов, и практические результаты, вытекающие из этого различия, тоже совпадают. Санкхья, подобно ведантической Йоге знания, следовала путем буддхи, различающего интеллекта; путем вдумчивого размышления, *vicāra*, она приходила к правильному различению, *viveka*, истинной природы души и навязывания ей трудов Пракрити через привязанность и отождествление, точно так же, как ведантический метод при помощи тех же средств приходит к верному распознаванию истинной природы «Я» и навязывания ей космических ликов посредством ментальной иллюзии, которая ведет к эгоистическому отождествлению и привязанности. В ведантическом методе Майя перестает существовать для души, когда последняя возвращается к своему истинному, вечному состоянию – состоянию единственного «Я», Брахмана, и космическое действие исчезает; в методе Санкхьи в деятельности гун наступает состояние покоя, когда душа возвращается к своему истинному и вечному состоянию – состоянию пассивного Пуруши, и космическое действие заканчивается. Брахман последователей Майявады безмолвен, неизменен и пассивен; таким же является и Пуруша в Санкхье; следовательно, для обоих учений аскетическое отречение от жизни и трудов есть необходимое средство освобождения. Но для Йоги Гиты, как и для Ведантической Йоги трудов, действие – это не только подготовка, но и само по себе средство освобождения; и именно справедливость такой точки зрения Гита старается показать с такой неутолимой силой и настойчивостью – настойчивостью, которая, к несчастью, не смогла возобладать в Индии, когда поднялась гигантская волна буддизма<sup>12</sup>, а затем затерялась в интенсивности аскетического иллюзионизма и в усердии святых, чужающихся мира, и верующих и только сейчас начинает оказывать реальное и благотворное влияние на индийский ум. Отречение необходимо, но истинное отречение состоит во внутреннем отказе от желания и эгоизма; без этого внешний физический уход от трудов есть нечто нереальное и бесполезное, с ним оно даже перестает быть необходимым, хотя и не запрещается. Знание является основным, нет более высокой силы для освобождения, но труды, сопровождающие знание, также необходимы; при единении знания и трудов душа целиком пребывает в брахмическом состоянии не только в покое и пассивной безмятежности, но и

<sup>12</sup> В то же время Гита, как представляется, оказала большое влияние на буддизм Махаяны, а в буддийских Писаниях тексты целиком заимствованы из нее. Это, возможно, в большой степени помогло превратить буддизм, первоначально школу склонных к созерцанию, просвещенных аскетов, в ту религию медитативной преданности и сострадательного действия, которая столь мощно повлияла на культуру Азии.

в самой гуще действия, во всем его напряжении и неистовстве. Преданность имеет перво-степенное значение, но труды, сопровождающие преданность, также важны; союз знания, преданности и трудов возносит душу в наивысший статус Ишвары, дабы она пребывала там, в Пурушоттаме – Владыке одновременно вечного духовного покоя и вечной космической деятельности. Это и есть синтез Гиты.

Но помимо различия между путем знания Санкхьи и путем трудов Йоги, существовало другое и схожее противопоставление в самой Веданте, которым Гита должна была заняться, исправить и ввести в свое новое понимание духовной культуры ариев. Речь идет о различии между Кармакандой и Джнанакандой, между той изначальной идеей, которая привела к возникновению философии Пурва Миманса, Ведавады, и той, которая привела к возникновению философии Уттара Миманса<sup>13</sup>, Брахмавады, между теми, кто жил в традиции ведических гимнов и ведического жертвоприношения, и теми, кто отвел им роль низшего знания и делал упор на возвышенном метафизическом знании, которое возникает из Упанишад. Для прагматического ума приверженцев Ведавады арийская религия Риши означала строгое выполнение ведических жертвоприношений и использование священных ведических мантр для исполнения всех человеческих желаний в этом мире: богатства, потомства, победы, всяческой удачи и радостей бессмертия в Раю. Для идеализма последователей Брахмавады это была лишь предварительная подготовка, настоящая же задача человека, истинная *puru#ārtha*, начиналась с его обращения к знаниям Брахмана, которые даровали бы ему истинное бессмертие невыразимого духовного блаженства, стоящего высоко над низшими радостями этого мира или любого низшего неба. Каким бы ни был истинный изначальный смысл Веды, в этом заключалось различие, которое давно закрепилось и с которым Гите пришлось иметь дело.

Чуть ли не первым наставлением относительно синтеза трудов и знания и является сильное, почти страстное осуждение и отрицание Ведавады: «Эти цветистые слова, провозглашаемые теми, кто не умеет проводить четкое различие, кто предан только Веде, чье кредо состоит в том, что больше ничего не существует, чьи души полны желания, искателями Рая, – они дают плоды трудов рождения, изобилуют подробностями обрядов, их цель – это наслаждение и господство». Гита даже, кажется, критикует саму Веду, которая, хотя практически и оставлена в стороне, для индийского чувства все еще остается незыблемым, священным началом и авторитетным источником всей философии и религии. «Действие трех гун является предметом Веды; но освободись от тройственности гун, о Арджуна». Провозглашается, что Веды в наиболее широком смысле этого слова, «все Веды», что может касаться и Упанишад и, кажется, касается их, поскольку позднее используется общий термин «Шрути», – не являются необходимыми для человека, который владеет знанием. «Столько же пользы, сколько в полном воды колодце, когда вокруг наводнение, содержится во всех Ведах для брамина, владеющего знанием». Более того, эти Писания даже являются камнем преткновения, ибо буквальный смысл наставления – возможно, из-за противоречивости входящих в них текстов, а также различных взаимоисключающих толкований – сбивает с толку и мешает пониманию, которое может обрести уверенность и концентрацию только при помощи внутреннего света. «Когда твой рассудок переправится через водоворот лжи, тогда ты станешь безразличным к тому Писанию, которое ты слышал, или к тому, которое тебе предстоит услышать, *gantāsi nirvedam śrotavyasya śrutasya ca*. Когда твой рассудок, приведенный в смятение Шрути, *śrutivipratipannā*, обретет неподвижность и непоколебимость в Самадхи, тогда ты достигнешь Йоги». Все это столь оскорбительно для традиционного рели-

<sup>13</sup> У Джаймини идея освобождения – это вечная Брахмалока, в которой душа, познавшая Брахмана, все-таки обладает божественным телом и божественными наслаждениями. Для Гиты Брахмалока не является освобождением; душа должна подняться еще выше, к супракосмическому состоянию.

гиозного чувства, что удобная и неизменная способность человека искажать текст делает естественными попытки вложить в некоторые из этих стихов иной смысл, однако смысл является очевидным и логичным от начала до конца. Это подтверждается и подчеркивается в следующем отрывке, где знание знающего описывается как выходящее за пределы Веды и Упанишады, как *śabdabrahmātivartate*.

Давайте посмотрим, однако, что все это значит: ибо мы можем быть уверенными в том, что синтетическая и всеобъемлющая система, такая как система Гиты, не будет трактовать столь важные составляющие арийской культуры в духе простого отрицания. Гите необходимо синтезировать доктрину Йоги, заключающуюся в освобождении посредством трудов, и доктрину Санкхьи, состоящую в освобождении посредством знания; она должна слить воедино *karma* и *jñāna*. В то же время она должна осуществить синтез идеи Пуруши и Пракрити, общей для Санкхьи и Йоги, и ведантической Брахмавады, где описанные в Упанишадах Пуруша, Дэва, Ишвара – верховная Душа, Бог, Господь – слились в одно всепоглощающее понятие неизменного Брахмана; и еще Гита снова должна выйти из тени этой концепции, но не отвергая ее йогическую идею Господа или Ишвары. Ей есть что добавить и от себя – блестящую мысль, венец ее синтетической системы, доктрину Пурушоттамы и тройственного Пуруши, для которой в Упанишадах нелегко найти определенный и неоспоримый авторитетный источник, хотя эта идея наличествует и там, и которая, на первый взгляд, находится в противоречии с тем текстом Шрути, где признается наличие лишь двух Пуруш. Более того, синтезируя труды и знание, Гита должна принять во внимание не только оппозицию Йоги и Санкхьи, но и оппозицию трудов и знания в самой Веданте, где подспудное значение этих двух слов и, следовательно, суть их конфликта, отличается от его сути в оппозиции Санкхьи и Йоги. Совсем неудивительно, заметим, что в условиях конфликта такого множества философских школ, основывающихся на текстах Вед и Упанишад, Гите приходится описывать рассудок как сбитый с толку и приведенный в замешательство, ведомый Шрути в разных направлениях, *śrutivipratipannā*. Какие битвы даже сейчас ведут индийские пандиты и метафизики по поводу смысла древних текстов и к сколь различным заключениям они приводят! Ум вполне может начать испытывать отвращение и стать безразличным, *gantāsi nirvedam*, отказаться воспринимать какие бы то ни было тексты, новые или старые, *śrotavyasya śrutasya ca*, и уйти в себя, дабы открыть истину в свете более глубокого, внутреннего и непосредственного опыта.

В первых шести главах Гита закладывает обширный фундамент для своего синтеза трудов и знания, синтеза Санкхьи, Йоги и Веданты. Но сначала она обнаруживает, что слово «карма», «труды», в языке приверженцев Веданты имеет особое значение; оно обозначает ведические жертвоприношения и церемонии (или главным образом их) и распорядок жизни в соответствии с Грихья-сутрами, где эти обряды являются наиболее важной частью, религиозной сущностью жизни. Под трудами приверженцы Веданты понимали эти религиозные труды, систему жертвоприношений, *yajña*, с досконально разработанным порядком, *vidhi*, строгих и сложных ритуалов, *kriyāviśeṣa-bahulām*. Но в Йоге труды обладали гораздо более широким значением, на котором Гита и настаивает. В нашу концепцию духовной деятельности должны быть включены все труды, *sarvakarmāḥi*. В то же время Гита не отбрасывает – в отличие от буддизма – идею жертвоприношения, она предпочитает возвысить и расширить ее. По сути, Гита утверждает, что жертвоприношение, *yajña*, не только является наиболее важной частью жизни, но вся жизнь, все труды должны рассматриваться как жертвоприношение, все они – *yajña*, хотя человек невежественный выполняет их, не обладая высшим знанием, а самый невежественный – вразрез с истинным порядком, *avidhipūrvakam*. Жертвоприношение представляет собой само условие жизни. Отец созданий создал народы, дав им вечного спутника – жертвоприношение. Но жертвоприношения приверженца Ведавады – это приношение желаний, направленных на материальное вознаграждение, жаждущих вос-

пользоваться результатом трудов, желаний, рассматривающих большее наслаждение в Раю как бессмертие и окончательное спасение. Это система, с которой Гита согласиться не может, ибо она начинается с отречения от желания, с его неприятия и уничтожения как врага души. Гита не отрицает ценности даже ведических жертвенных трудов; она принимает их, принимает тот факт, что посредством этих трудов можно обрести наслаждение здесь и Рай на небесах; это Я, говорит божественный Учитель, принимаю эти жертвоприношения и Мне они предназначаются, Я даю эти плоды, выступая в облике богов, поскольку так люди предпочитают приближаться ко Мне. Но это не истинная дорога, равно как наслаждение Рая не есть освобождение и удовлетворение, к которому должен стремиться человек. Лишь невежды поклоняются богам, не зная, кому они слепо поклоняются в этих божественных формах; ибо они, точно этого не зная, поклоняются Единому, Владыке, единственному Дэве, и именно Он принимает их жертву. Одному Ему должно предназначаться жертвоприношение, истинное жертвоприношение всех энергий и деяний жизни, совершаемое с преданностью, без желаний, ради Него и для блага людей. Из-за того, что Ведавада затеняет эту истину и путаницей ритуалов привязывает человека к действию трех гун, подлечит она суровому осуждению и должна быть отвергнута; но ее основная идея не уничтожается; преобразованная и возвышенная, она превращается в наиболее важную часть истинного духовного опыта и методов освобождения.

Ведантическая идея знания не представляет подобных трудностей. Гита принимает ее сразу и целиком и на протяжении шести глав спокойно заменяет недвижимого неизменного Брахмана приверженцев Веданты, Единственного (второго не имеющего), имманентного всему космосу, недвижимым, неизменным, но множественным Пурушей приверженцев Санкхьи. На протяжении этих глав она признает знание и осознание Брахмана наиболее важным, незаменимым средством освобождения даже тогда, когда настаивает на лишенных желаний трудах как на основной части знания. Она равным образом признает Нирвану эго в бесконечной уравновешенности неизменного безличного Брахмана обязательной для освобождения; она практически отождествляет это угасание с характерным для Санкхьи возвратом пассивного неизменного Пуруши к самому себе, когда он выходит из отождествления с действиями Пракрити; она сочетает и сливает воедино язык Веданты и язык Санкхьи, как это уже было сделано в некоторых Упанишадах<sup>14</sup>. Но в ведантической позиции есть еще один изъян, который надлежит преодолеть. Можно, наверное, строить догадки по поводу того, что в то время Веданта еще не воссоздала те более поздние теистические тенденции, которые в Упанишадах уже присутствуют как элемент, но не столь заметны, как в вайшнавистских философских учениях более поздних приверженцев Веданты, где они становятся не только заметными, но и приобретают первостепенное значение. Мы можем согласиться с тем, что ортодоксальная Веданта, по крайней мере, в своих основных тенденциях, была пантеистической в основе, но монистической на вершине<sup>15</sup>. Она знала Брахмана, единственного, второго не имеющего; она знала Богов, Вишну, Шиву, Брахму и остальных, которые растворяются в Брахмане; но единственный верховный Брахман, как единственный Ишвара, Пуруша, Дэва – слова, часто применяемые по отношению к нему в Упанишадах и до этой степени оправдывающие Санкхью и теистические концепции, хотя и выходящие за их пределы, – был идеей, которая утратила свое доминирующее положение<sup>16</sup>; эти имена могли употребляться в строго логичной Брахмаваде только по отношению к второстепенным или низшим аспектам идеи Брахмана. Гита предлагает не только восстановить изначальное равноправие

<sup>14</sup> Особенно в «Шветашватаре».

<sup>15</sup> Пантеистическая формула заключается в том, что Бог един со Всем, а монистическая добавляет, что существует только Бог или Брахман, а космос – лишь иллюзорная видимость или реальное, но частичное Его проявление.

<sup>16</sup> Это несколько сомнительно, но мы можем, по крайней мере, сказать, что существовала сильная тенденция, окончательным завершением которой стала философия Шанкары.

этих имен и, следовательно, тех концепций, которые они выражают, но и сделать шаг вперед. Брахман в своем верховном аспекте, но не в каком бы то ни было низшем, должен быть представлен в виде Пуруши с низшей Пракрити в качестве своей Майи, чтобы до конца синтезировать Веданту и Санкхью, и в виде Ишвары, чтобы до конца синтезировать оба эти учения с Йогой; но Гита собирается представить Ишвару, Пурушоттаму стоящими выше, чем недвижимый и неизменный Брахман, а утрата эго в безличности сначала появляется лишь как великий первичный и необходимый шаг к союзу с Пурушоттамой. Ибо Пурушоттама есть верховный Брахман. Гита, следовательно, смело выходит за рамки Веды и Упанишад в том виде, в каком они были изложены лучшими их толкователями, и выдвигает собственное учение, которое она создала на их основе, но которое нельзя вместить в их рамки, как они обычно интерпретируются приверженцами Веданты<sup>17</sup>. Фактически без этого свободного синтетического обращения с буквой Писания, учитывая тогдашний конфликт между многочисленными школами и действовавшие методы ведической экзегезы, осуществление обширного синтеза было бы невозможно.

В последующих главах Гита высоко оценивает Веды и Упанишады. Они суть божественные Писания, они – Слово. Сам Господь владеет знанием Вед и является автором Веданты, *vedavid vedāntak#t*, – все это язык, который подразумевает, что слово «Веда» означает «книга знания» и что эти Писания заслуживают своего названия. Пурушоттама с высоты господствующего положения над Неизменным и изменчивым распространился в мире и в Веде. Однако буква Писания связывает и сбивает с толку, как предупреждал апостол христианства своих учеников, когда говорил, что буква убивает, а спасает дух; и существует грань, за которой прекращается польза Писания самого по себе. Настоящим источником знания является Владыка, пребывающий в сердце; «Я восседаю в сердце каждого человека, и от Меня исходит Знание», – гласит Гита; Писание есть лишь словесная форма той внутренней Веды, той самосветящейся Реальности, это *śabdabrahma*: Мантра, как говорит Веда, поднялась из сердца, из того тайного места, где находится обитель истины, *sadanād #tasya, guhāyām*. Такой источник является ее санкцией; но все же бесконечная Истина обладает большим величием, нежели ее слово. Ни об одном из Писаний нельзя говорить, что оно является единственно достаточным и что никакую иную истину признать нельзя, как говорили о Веде приверженцы Ведавады, *nānyad astīti vādina#*. Это спасительное и освобождающее наставление должно быть применимо ко всем Писаниям мира. Возьмите все существующие или существовавшие Писания, Библию, Коран, китайские книги, Веды, Упанишады, Пурану, Тантру, Шастру, саму Гиту, высказывания мыслителей и мудрецов, пророков и Аватаров, и все-таки вы не скажете, что не существует ничего другого или что та истина, которую ваш интеллект не способен обнаружить в них, не является истиной, поскольку вы не способны ее в них обнаружить. Это ограниченное мышление сектанта или композитная доктрина религиозного эклектика, а не безудержный поиск истины свободного, просвещенного ума и души, обладающих опытом познания Бога. Истиной всегда является то, что сердце человека видит в своих озаренных глубинах, или то, что слышит внутри от Владыки всего знания, того, кто владеет знанием вечной Веды.

<sup>17</sup> На самом деле идея Пурушоттамы уже провозглашена в Упанишадах, хотя и более расплывчато, чем в Гите, и, как и в Гите, Верховный Брахман или верховный Пуруша постоянно описывается как содержащий в самом себе противопоставление Брахмана, обладающего качествами и лишенного их, *nirgu#o gu#t*.

## Глава X. Йога разумной воли

В последних двух очерках я вынужден был отклониться от темы и увлечь читателя в пустынную область метафизической догмы, однако сделал это бегло, используя очень неполную и поверхностную трактовку – так, чтобы было понятно, почему Гита избрала этот особый путь изложения, сначала раскрывая частичную истину, содержащую лишь неясные намеки на более глубокий смысл, а затем возвращаясь к своим намекам и раскрывая их значение, пока не поднимается к своему последнему великому указанию, своей величайшей тайне, которую не раскрывает вообще, оставляя ее для проживания, как и пытались прожить ее последующие эпохи индийской духовности в великих порывах любви, самоотдачи, экстаза. Взор Гиты всегда направлен на синтез, а все ее усилия являются постепенной подготовкой ума к восприятию высокой заключительной ноты.

«Я показал тебе равновесие самоосвобождающегося интеллекта в Санкхье», говорит божественный Учитель Арджуне. «Сейчас я покажу тебе иное равновесие в Йоге. Ты отшатываешься от результатов своих трудов, ты желаешь других результатов и сворачиваешь с верного пути жизни, потому что он не ведет тебя к ним. Но такая идея трудов и их результата, жажда результата как мотив, труд как средство удовлетворения желания – все это рабство для невежд, не знающих, что такое труды, не ведающих ни об их истинном источнике, ни о реальном их осуществлении, ни об их высокой полезности. Моя Йога освободит тебя от рабства, в котором держат душу труды, *karmabandham prahāsyasi*. Ты боишься многого: греха, страдания, ада, кары, Бога, этого мира, будущего, самого себя. Чего сейчас не боишься, ты, арийский воин, главный герой мира? Но это великий страх, который взял человечество в осаду, страх греха и страдания сейчас и в будущем, страх в мире, истинной природы которого человечество не знает, боязнь Бога, истинного существа которого оно тоже не увидело и чья космическая цель ему непонятна. Моя Йога освободит тебя от этого великого страха, и даже малая толика ее принесет тебе освобождение. Если ты однажды встал на этот путь, ты поймешь, что ни один шаг не пропадет даром; каждое самое маленькое движение будет победой; ты не найдешь на нем преград, способных помешать твоему прогрессу». Смелое и твердое обещание, которому напуганный, колеблющийся ум, осажденный и оступающийся на всех своих путях, не способен легко и убежденно поверить; кроме того, эта обширная и полная истина не является очевидной, если вместе с этими первыми словами откровения Гиты мы не прочитаем и последние: «Откажись от всех законов поведения и найди убежище лишь во Мне одном; Я освобожу тебя от любого греха, от любого зла; не печалься».

Но объяснение начинается не с этого глубокого и трогательного слова Бога, обращенного к человеку, а скорее с первых необходимых лучей света на пути, уже обращенных не к душе, а к интеллекту. Первым говорит не Друг, не Любящий человека, а Наставник и Учитель, который должен изгнать из него невежество относительно его истинного «Я», природы мира и его побуждений к действию. Ибо именно потому, что человек действует в неведении, ведомый ложным интеллектом и, следовательно, ложной волей, он скован или кажется скованным своими трудами; иначе труды – не рабство для свободной души. Именно из-за этого ложного интеллекта он и надеется и боится, испытывает гнев и горе и мимолетную радость; иначе можно вершить труды с полной безмятежностью и свободой. Следовательно, именно Йога-буддхи, интеллекта, предписывается Арджуне в первую очередь. Действовать, обладая верным интеллектом и, следовательно, верной волей, будучи сосредоточенным в Едином, осознавая единое «Я» во всем и действуя исходя из ее уравновешенной безмятежности, не суетясь, не бросаясь из стороны в сторону под влиянием тысячи импульсов поверхностного ментального «я» – это и есть Йога разумной воли.

По словам Гиты, у человека есть два типа интеллекта. Первый тип – это интеллект, сконцентрированный, уравновешенный, единый, однородный, устремленный исключительно к истине; единство является его характерной чертой, а сконцентрированная сосредоточенность – самой его сутью. В другом типе единая воля отсутствует, как отсутствует и унифицированный интеллект, в нем есть лишь бесконечное число идей с большим количеством ответвлений, движущихся в том или ином направлении в погоне за исполнением желаний, которые предлагает ему жизнь и окружающий мир. «Буддхи», применяемое здесь слово, означает, строго говоря, ментальную силу рассудка, но оно, очевидно, применяется Гитой в широком философском смысле для обозначения в целом действия различающего и принимающего решения ума, который определяет как направление и использование наших мыслей, так и направление и использование наших поступков; к области его функционирования относятся мышление, интеллект, суждение, осознанный выбор и установление цели; ибо характерной чертой унифицированного интеллекта является не только концентрация ума, обладающего знанием, но особенно концентрация ума, принимающего решение и настаивающего на этом решении, *vyavasāya*, тогда как признаком рассеянного интеллекта является даже не столько непоследовательность идей и восприятий, сколько непоследовательность целей и желаний, а следовательно, и воли. Таким образом, воля и знание – две функции буддхи. Унифицированная разумная воля сосредотачивается в просвещенной душе, она концентрируется во внутреннем самопознании; напротив, воля, обладающая множеством ответвлений и многообразная, занятая многими вещами и пренебрегающая той единственной, которая действительно необходима, подчиняется неугомонному и непоследовательному действию ума, рассредоточенному во внешней жизни, трудах и их плодах. Учитель говорит: «Труды для Йоги интеллекта являются гораздо более низкими; пожелай скорее убежища в интеллекте; ничтожными и жалкими душами являются те, кто делает плоды своих трудов целью своих мыслей и дел».

Мы должны помнить психологический порядок Санкхьи, который принимает Гита. С одной стороны есть Пуруша, Душа спокойная, пассивная, неизменная, единственная, не развивающаяся; с другой стороны – Пракрити или сила Природы, инертная без сознательной Души, активная, но лишь в соприкосновении с этим сознанием, в контакте с ним, как мы бы сказали, поначалу не столько единая, сколько неопределенная, тройственная по качествам, способная к эволюции и инволюции. Контакт Души и Природы порождает игру субъективности и объективности, которая является нашим опытом бытия; то, что для нас субъективно, эволюционирует в первую очередь, поскольку сознание Души является первой и косвенной причиной; но все же именно Природа, а не Душа снабжает инструментами нашу субъективность. По порядку вначале возникает Буддхи, различающая или определяющая сила, развивающаяся из силы Природы, и подчиненная ей сила самовыделяющегося эго. Затем, в ходе вторичной эволюции из них возникает сила, которая схватывает различия между объектами, чувственный ум или манас (мы должны давать индийские термины, поскольку соответствующие английские слова не являются их настоящими эквивалентами). В качестве результатов третичной эволюции из чувственного ума мы получаем десять специализированных органов, пять из которых являются органами чувственных восприятий, а пять – органами действия; затем силы каждого восприятия – слуха, осязания, обоняния и т. д., которые оценивают объекты для ума и делают вещи такими, какими они есть для нашей субъективности, и – как их субстанциональную основу – первичные состояния объектов чувства, пять элементов древней философии или скорее элементарные состояния Природы, *pañca bhūta*, из разных сочетаний которых и состоят объекты.

Отраженные в чистом сознании Пуруши, эти степени и силы Природы становятся материалом для нашей замутненной субъективности, замутненной потому, что ее действие зависит от восприятия объективного мира и от субъективных реакций этого восприятия. Буд-

дхи, будучи просто определяющей силой, которая инертно определяет все исходя из неопределенной бессознательной Силы, принимает в наших глазах форму интеллекта и воли. Манас, бессознательная сила, которая схватывает различия Природы путем субъективного действия и реакции на действие и цепляется за них посредством притяжения, становится чувственным восприятием и желанием (два грубых термина, обозначающих деградацию интеллекта и воли) – становится чувственным умом, сенсуальным, эмоциональным, волевым в низшем смысле желания, надежды, стремления, страсти, жизненного импульса, всех извращений, *vikāra*, воли. Чувства становятся орудием чувственного ума, пятью перцептивными орудиями нашего чувственного знания, пятью активными орудиями наших импульсов и жизненных привычек, посредниками между субъективным и объективным; остальное – объекты нашего сознания, Вишайи чувств.

Такой порядок эволюции кажется противоположным тому, который мы воспринимаем как порядок материальной эволюции; но если мы припомним, что даже буддхи – это инертное действие бессознательной Природы и что в этом смысле, несомненно, даже в атоме существует бессознательная воля и интеллект, стремящаяся к различению и определению сила, если мы изучим грубую бессознательную материю ощущения, эмоции, памяти, импульса в растении и в подсознательных формах существования, если мы взглянем на эти энергии силы Природы, принимающие формы нашей субъективности в эволюционирующем сознании животного и человека, то увидим, что система Санкхьи в достаточной степени согласуется с тем, что установили современные исследования изучением материальной Природы. В эволюции души, возвращающейся от Пракрити к Пуруше, нужно применить порядок обратный первоначальной эволюции Природы, и именно так Упанишады и Гита, следуя Упанишадам и чуть ли не цитируя их, формулируют восходящее движение наших субъективных сил. Они утверждают: «Выше своих объектов находятся чувства, выше чувств – ум, выше ума – разумная воля; то, что выше разумной воли, есть сознательное «Я», Пуруша. Следовательно, по Гите, именно этого Пурушу, эту величайшую причину нашей субъективной жизни мы должны понять и осознать с помощью интеллекта; на этом мы должны сосредоточить свою волю. Удерживая, таким образом, наше низшее субъективное эго в Природе в состоянии устойчивого равновесия и спокойствия, достигнутого посредством высшего, действительно сознательного «Я», мы можем уничтожить неугомонного, вечно активного врага нашего покоя и самообладания – желание ума.

Ибо ясно, что существуют две возможности действия разумной воли. Она может выбрать ориентацию, направленную вниз и наружу, к непоследовательному действию восприятий и воли в тройственной игре Пракрити, а может пойти вверх и внутрь, ориентируясь на устойчивый покой и уравновешенность в спокойной и неизменной чистоте сознательной безмолвной души, уже неподвластной смятению, царящему в Природе. В первом случае субъективное существо находится во власти объектов чувств, оно живет во внешнем контакте с вещами. Такая жизнь есть жизнь, полная желаний, ибо чувства, возбужденные своими объектами, создают неугомонное, а часто и яростное беспокойство, сильное, а подчас и безудержное движение, направленное вовне, к захвату этих объектов и наслаждению ими, и чувства эти уносят чувственный ум «подобно ветрам, несущим корабль по морю»; ум, подчиненный эмоциям, страстям, стремлениям, импульсам, разбуженным этим направленным вовне движением чувств, подобным же образом уносит разумную волю, которая, следовательно, теряет свою способность к спокойному различению и господству. Подчинение души беспорядочной игре трех гун Пракрити в их вечном единстве и борьбе, невежество, обманчивая, чувственная, объективная жизнь души, подчинение горю, гневу, привязанности и страсти – вот результаты нисходящей тенденции буддхи – беспокойной жизни обычного, непросветленного, лишённого внутренней дисциплины человека. Те, кто, подобно приверженцам Ведавады, делает чувственное наслаждение объектом действия, а его достижение

– наивысшей целью души, суть проводники, ведущие по ложному пути. Внутреннее субъективное самонаслаждение, независимое от объектов, – вот наша истинная цель, а также высокое и обширное равновесие нашего покоя и освобождения.

Следовательно, мы должны решительно, со спокойной сосредоточенностью и упорством, *vyavasāya*, избрать именно ту ориентацию разумной воли, которая направлена вверх и внутрь; мы должны сосредоточить ее в спокойном самопознании Пуруши. Очевидно, первым движением должно быть движение к избавлению от желания, которое является корнем зла и страдания; а для того, чтобы избавиться от желания, мы должны положить конец причине желания, стремлению чувств схватить свои объекты и наслаждаться ими. Мы должны отвлекать их, когда они поддаются таким устремлениям, уводить их от объектов – словом, следуя примеру черепахи, втягивающей свои конечности под панцирь, втягивать чувства в их источник, неподвижный в уме, ум, неподвижный в интеллекте, интеллект, неподвижный в душе и ее самопознании, наблюдающий за действием Природы, но не подвластный ему, не желающий ничего такого, что может дать объективная жизнь.

«То, чему я учу, – это не внешний аскетизм, не физическое отречение от объектов чувства», – немедленно говорит Кришна, дабы не быть неверно понятым, что, похоже, должно произойти. Это не отречение последователей Санкхьи и не строгости сурового аскета с его постами, умерщвлением плоти, с его попыткой воздерживаться даже от пищи; я не имею в виду эту самодисциплину или воздержание, ибо говорю о внутреннем уходе, об отречении от желания. Воплощенная душа, обладая телом, должна нормально поддерживать его пищей ради его нормальной физической деятельности; воздерживаясь от пищи, она просто сама лишает себя физического контакта с объектом ощущения, но не избавляется от внутренней связи, которая делает этот контакт губительным. Она сохраняет чувственное удовольствие, *rasa*, симпатию и антипатию, – ибо раса имеет две стороны; душа, напротив, должна быть способной к выдерживанию физического контакта без страданий от этой чувственной реакции внутри. Иначе происходит *nivṛtti*, прекращение объекта, *viḥayā vinivartante*, но не субъективное прекращение, не *nivṛtti* ума; но чувства являются принадлежностью ума, они субъективны, и субъективное прекращение расы – это единственный реальный признак власти. Но каким образом становится возможным этот лишенный желаний контакт с объектами, это лишенное чувствительности использование чувств? Это, возможно, *param dṛṣṭvā*, посредством видения верховного – *param*, Души, Пуруши – и при помощи жизни в Йоге, в союзе или единстве всего субъективного существа с ней (Душой) посредством Йоги интеллекта; ибо единая Душа спокойна, удовлетворена в собственном наслаждении, и это наслаждение, свободное от двойственности, может занять место чувственных, прикованных к объектам наслаждений и антипатий ума, как только мы увидим эту величайшую вещь в нас и сосредоточим на ней ум и волю. Таков истинный путь к освобождению.

Конечно, самодисциплина и самоконтроль – дело нелегкое. Все разумные люди знают, что должны каким-то образом управлять собой, и нет ничего более общеизвестного, чем этот совет управлять чувствами; но обычно управление это несовершенным образом рекомендуется и несовершенным, самым ограниченным и неудовлетворительным образом выполняется. Однако даже мудрец, человек с чистой, мудрой и проницательной душой, который действительно трудится, чтобы обрести полное умение владеть собой, оказывается под властью чувств, которые вводят его в состояние суеты и увлекают прочь. Это происходит потому, что ум, естественно, служит чувствам; он наблюдает объекты чувства с внутренним интересом, останавливается на них и делает их объектом всепоглощающей мысли для интеллекта и объектом большого интереса для воли. Далее наступает привязанность, за привязанностью – желание, за желанием – горе, страсть и гнев, когда желание не удовлетворяется, когда его исполнению препятствуют или противятся, а страсть пожирает душу, интеллект и воля забывают смотреть и восседать в спокойной, созерцающей душе; происходит выпадение

дение из памяти истинной сути человека, и этот провал тоже помрачает и даже уничтожает разумную волю. Ибо, до поры до времени, она больше не существует в нашей собственной памяти, она исчезает в облаке страсти; мы превращаемся в страсть, гнев, горе и перестаем быть собой, утрачиваем интеллект и волю. Это надо предотвратить, и все чувства должны быть полностью взяты под контроль; ибо только посредством абсолютного управления чувствами можно прочно укрепить мудрый и спокойный интеллект на должном месте.

Этого нельзя сделать полностью посредством только действия самого интеллекта, посредством единственно ментальной самодисциплины; это можно сделать только при помощи Йоги – единения с чем-то высшим, нежели сам интеллект, с тем, чему присущи спокойствие и самообладание. И эта Йога может достичь успеха только путем посвящения и отдачи всего себя Божественному. «Мне», – говорит Кришна, ибо Освободитель находится внутри нас, но это не наш ум, не наш интеллект, не наша личная воля – они представляют собой лишь инструменты. В конце концов, нам говорят, что мы должны полностью найти убежище в Господе. А для этого мы должны в первую очередь сделать его объектом всего нашего бытия и поддерживать с ним душевный контакт. Таков смысл фразы «он должен быть неколебимым в Йоге, полностью отдавшись Мне», но пока еще это самый простой беглый намек в манере Гиты, лишь три слова, содержащие всю суть наивысшей тайны, которую еще предстоит раскрыть, *yukta āsīta matpara*#.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.